

102 ✓
B

FILOSOFIA FUNDAMENTAL

DR. PEDRO MORALES

MAESTRO

FILOSOFIA FUNDAMENTAL.



Quetzaltenango

IMPRESION DE A. MORALES

En la imprenta de A. Morales

1880

FILOSOFÍA FUNDAMENTAL.

por

D. JAI ME BALMES,

PRESBITERO.

TOMO III.



Segunda edicion.

Barcelona :

IMPRENTA DE A. BRUSI.

Calle de la Libreteria n.º 2.

1848.

FILOSOFIA FUNDAMENTAL

D. JOSÉ GARCÍA

PROFESOR

Es propiedad del Autor.

Barcelona:

IMPRESA DE A. RIBERA

Calle de la Ribera, 1.

1901.

LIBRO CUARTO.

DE LAS IDEAS.

CAPÍTULO I.

OJEADA SOBRE EL SENSUALISMO.

1. ACABAMOS de tratar de las sensaciones, y vamos á ocuparnos de las ideas. Para hacer debidamente este tránsito, es necesario investigar antes, si hay en nuestro espíritu algo mas que sensaciones, si todos los fenómenos internos que experimentamos, son algo mas que sensaciones trasformadas.

Salido el hombre de la esfera de las sensaciones, de esos fenómenos que le ponen en relacion con el mundo exterior, se encuentra con otro orden de fenómenos, igualmente presentes á su conciencia. No puede reflexionar sobre las sensaciones mismas, sin tener conciencia de algo que no es sensacion; no puede reflexionar sobre el recuerdo de las sensaciones, ó sobre la representacion interior de ellas, sin experimentar algo

507

distinto de ese recuerdo y de esa representacion.

2. Aristóteles dijo : « nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido ; » y las escuelas han repetido durante largos siglos el pensamiento del filósofo : « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. » Así los conocimientos humanos procedian de lo exterior á lo interior. Descartes vino á invertir este orden , pretendiendo que debia procederse de lo interior á lo exterior ; su discípulo Malebranche hizo mas : en su concepto , le conviene al entendimiento encerrarse en lo interior , no comunicar con lo exterior sino lo menos posible ; segun él , no hay aliento mas nocivo á la salud intelectual que el del mundo de los sentidos ; las sensaciones son un perenne manantial de error ; y la imaginacion es una hechicera tanto mas peligrosa cuanto que tiene su habitacion á la puerta misma del entendimiento , donde le espera para arrastrarle , con su belleza seductora y brillantes atavíos.

3. Locke quiso rehabilitar el principio de Aristóteles sujetándole á la piedra de toque de la observacion : pero á mas de la sensacion admitió la reflexion , y convino en reconocer al alma facultades innatas. Su discípulo Condillac no se limitó á esto : segun él , todos los actos de nuestra alma no son mas que sensaciones trasformadas ; opina que , en vez de distinguir como Locke dos orígenes de nuestras ideas , el sentido y la reflexion , seria mas exacto no reconocer mas que uno ; ya porque la reflexion no es en su principio

sino la sensacion misma, ya porque la reflexion es mas bien el canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que nó el manantial de ellas. (*Estracto razonado del Tratado de las sensaciones. Resúmen de la primera parte*).

El juicio, la reflexion, los deseos, las pasiones, no son mas en concepto de Condillac, que la sensacion trasformada de diferentes modos. Por esta razon, le parece inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de que está dotada. La naturaleza nos da órganos para advertirnos, por medio del placer, lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que debemos huir; pero se detiene aquí, y deja á la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos, y acabar la obra que ella ha comenzado. (*Tratado de las sensaciones. Prefacio*).

4. A la vista de este sistema, en que no se otorgan al alma ni siquiera facultades naturales, y se consideran las que posee, como un simple efecto de las sensaciones, se nota desde luego la contradiccion en que incurre su autor, cuando en el mismo lugar se declara ocasionalista, pretendiendo que las impresiones de la organizacion no son mas que la ocasion de nuestras sensaciones. ¿Puede darse facultad natural mas inexplicable que la de ponerse en relacion con objetos que no producen las sensaciones, y que son con respecto á ellas una mera ocasion? Si al alma se le concede esta facultad, ¿qué inconveniente hay

en admitir las otras? ¿No es una facultad natural, y muy singular, la de sentir por medio de causas que no pueden obrar sino ocasionalmente? En este caso ¿no se atribuye al alma una facultad natural de producirse ella misma las sensaciones, con ocasion de las impresiones orgánicas, ó no se la supone en relacion inmediata con otro ser superior que se las produzca? ¿Por qué esa actividad interna, ó esa receptividad, no puede aplicarse á las ideas? ¿Por qué no se han de admitir en el alma otras facultades innatas? ó mas bien ¿por qué se dice que no se las supone, cuando se comienza por suponerlas?

Condillac, tan enemigo de hipótesis y sistemas, es eminentemente hipotético y sistemático. Concibe el origen y la naturaleza de las ideas á su modo; y á este modo de concebirlas quiere que todo se adapte. Para dar una idea de las opiniones de Condillac y combatirlas con buen resultado, al mismo tiempo que con cumplida lealtad, examinaré brevemente los fundamentos de la obra en que mas se complace el autor, lisonjeándose de haber dado á su doctrina el mayor grado de claridad y certeza: el *Tratado de las sensaciones*.

CAPÍTULO II.

LA ESTATUA DE CONDILLAC.

5. Supone Condillac una estatua á la cual anima sucesivamente, concediéndole un sentido despues de otro; y comenzando por el olfato dice: «Los conocimientos de nuestra estatua, limitada al sentido del olfato, no pueden extenderse sino á los olores: no puede tener ideas de extension, ni de figura, ni de nada que esté fuera de ella, ni otras sensaciones como el color, el sonido, el sabor.» (Cap. 1). Si á la estatua no se le concede, como la hipótesis lo exige, ninguna actividad, ninguna facultad, excepto la de sentir el olor, es cierto que no podrá tener ninguna otra idea, ni sensacion; y aun se puede añadir, que la sensacion del olor no será para ella ninguna idea.

«Si le presentamos una rosa, continúa Condillac, será para nosotros una estatua que siente una rosa; mas para sí misma, solo será el mismo olor de la rosa. Será pues olor de rosa, de clavel, de jazmin, de violeta, segun los objetos que obrarán sobre su órgano; en una palabra; los olores con respecto á ella, no son mas que sus modificaciones propias ó maneras de ser, y no podria creerse otra cosa, siendo estas las únicas sensaciones de que es susceptible.»

6. Si bien se observa, ya en los primeros pasos, se hace dar á la estatua un gran salto. A vueltas de la aparente simplicidad del fenómeno sensible, se introduce ya uno de los actos que suponen el entendimiento muy desarrollado : la reflexion. Ya la estatua se cree algo, se cree olor ; ya se le atribuye pues la conciencia del *yo*, comparativamente á la impresion que recibe ; ya se le hace emitir una especie de juicio, en que afirma la identidad del *yo* con la sensacion. Esto es imposible, si no hay mas que la sensacion enteramente sola. Entonces no hay ni puede haber nada mas que aquella impresion puramente pasiva. Es un fenómeno aislado, sobre el cual no hay reflexion de ninguna clase ; la estatua no tiene otra conciencia de sí misma que esta sensacion ; pero esta conciencia no es digna de tal nombre en el orden reflexivo. La hipótesis de Condillac, aplicada en todo rigor, no ofrece mas que un fenómeno que no puede conducir á nada ; desde el momento en que sale de la sensacion para desenvolverla, admite en el espíritu una actividad distinta y muy diferente de la sensacion, y arruina todo su sistema.

La estatua limitada á la sensacion del olor, no se creará olor ; esta creencia es un juicio, supone comparacion, y nada de esto se halla en el fenómeno sensible, considerado en toda su pureza, como lo exige la hipótesis de Condillac. Este filósofo comienza sus investigaciones analíticas, introduciendo condiciones, que él mismo supone

eliminadas : quiere explicarlo todo, con la sensacion sola ; y desde sus primeros pasos, combina esta sensacion con operaciones de un órden diferente.

7. La capacidad de sentir aplicada á la impresion recibida, la llama Condillac atencion. Si no hay mas que una sensacion, no habrá mas que una atencion ; pero si las sensaciones se suceden con variedad dejando rastro en la memoria de la estatua, cuando se presente una nueva sensacion, la atencion se dividirá entre la actual y la pasada. La atencion dirigida simultáneamente á dos sensaciones, es la comparacion. Con la comparacion se percibirán las semejanzas ó diferencias ; esta percepcion es el juicio. Todo esto se hace con sensaciones solas ; luego la atencion, la memoria, la comparacion, el juicio, no son mas que la sensacion trasformada. En apariencia nada mas sencillo, mas claro, mas verdadero ; en realidad nada mas confuso, mas falso.

8. Por el pronto, la definicion de la atencion es inexacta. La capacidad de sentir, por el mero hecho de estar en ejercicio, se halla aplicada á la impresion : no se siente, cuando la facultad sensitiva no está en ejercicio ; y no está en ejercicio, si no está aplicada á la impresion. En este concepto, la atencion no seria mas que el acto de sentir : toda sensacion seria atencion ; y toda atencion sensacion : nadie ha dado jamás á estas palabras semejante significado.

9. La atencion es la aplicacion del ánimo á

alguna cosa : y esta aplicacion supone el ejercicio de una actividad, concentrada sobre un objeto. Cuando el espíritu se halla enteramente pasivo, no atiende, hablando con propiedad; y respecto de las sensaciones, hay atencion, cuando por un acto refléjo conocemos que sentimos. Si no hay este conocimiento, no hay verdadera atencion, y sí únicamente sensacion mas ó menos viva, segun el grado con que está afectada nuestra sensibilidad. Si á las sensaciones muy vivas, se las quiere llamar atencion, el uso de la palabra será impropio; cabalmente, los que sienten con mas viveza, suelen distinguirse por su falta de atencion. La sensacion es la afeccion de una facultad pasiva; la atencion es el ejercicio de una actividad; y así es que los brutos no participan de ella, sino en cuanto encierran un principio de actividad para dirigir á un objeto determinado sus facultades sensitivas.

10. La percepcion de la diferencia de los olores de rosa y de clavel, ¿es una sensacion? Si se me dice que nó, infiero que el juicio no es la sensacion trasformada; pues no es ni siquiera sensacion; si lo es, entonces observo que si es la del clavel, ó la de la rosa, se sigue que con una sola de estas sensaciones, tendré la percepcion comparativa, lo que es absurdo. Si se me dice que es las dos juntas, contesto que esto, ó no significa nada para la cuestion, ó expresa un absurdo. Porque, si al decir que es las dos sensaciones juntas, se quiere dar á entender lo que

significan las palabras en su rigor, tendremos una sensacion que será al mismo tiempo la de clavel y la de rosa, permaneciendo aquella distinta de esta, por exigirlo así la comparacion. Pero si se quiere dar á entender que las dos sensaciones existen juntas, nada adelantamos, pues esto lo dábamos ya por supuesto; y la dificultad estaba en explicar cómo la coexistencia producía la comparacion y el juicio, ó sea la percepcion de la diferencia.

La sensacion de clavel no es mas que sensacion de clavel, y la de rosa, de rosa. Desde el momento que se las compara, y se supone en el espíritu un acto por el cual percibe la diferencia, se le atribuye algo mas que la pura sensacion, se le añade una facultad distinta de la de sentir, esto es, la de comparar las sensaciones y apreciar sus semejanzas y diferencias.

11. Esa comparacion, esa fuerza intelectual que lleva los dos extremos á un terreno comun, sin confundirlos; que ve el punto en que se tocan, y el en que se separan, que falla por decirlo así entre ellos, es distinto de la sensacion; es efecto de una actividad de otro orden: su desarrollo dependerá de las sensaciones como de una condicion *sine qua non*, como de causas excitantes; pero nada tiene que ver con las sensaciones mismas, es esencialmente distinta de ellas, no puede confundirse con ellas, sin destruir la idea de la comparacion, sin hacerla imposible.

No hay juicio posible, sin las ideas de identi-

dad ó semejanza; y estas ideas no son sensaciones. Las sensaciones son hechos particulares que no salen de su esfera, que no se aplican de un caso á otro; las ideas de identidad y semejanza envuelven algo de comun, que se aplica á muchos.

12. ¿Qué le sucederá pues á un ser limitado á la facultad de experimentar varias sensaciones? Las tendrá sin compararlas. Cuando sentirá de un modo, no sentirá de otro, la una sensacion no será la otra, es cierto; pero el ser sensible no se dará cuenta de la variedad. Las unas sensaciones vendrán en pos de las otras, sin ser comparadas entre sí. Aun suponiendo la memoria de ellas, esa memoria no será mas que una repetición de las mismas, con menos intensidad. Si se admite que el ser sensible las compara, y que percibe sus relaciones de identidad ó distincion, de semejanza ó diferencia; se admiten ya una serie de actos reflejos, que no son sensaciones.

13. Ni la memoria de las sensaciones propiamente dicha, puede explicarse por ellas solas; y en esto se equivoca tambien Condillac. La sensacion de olor de rosa que la estatua recibió ayer, puede recordarla hoy; pero este recuerdo puede ser de dos maneras: 1.º reproduciéndose interiormente la sensacion sin ninguna causa externa, y sin ninguna relacion á tiempo pasado, ni por consiguiente á la existencia anterior de una sensacion semejante; entonces el recuerdo no es para la estatua un recuerdo propiamente dicho, solo es una sensacion mas ó menos viva; 2.º re-

produciéndose con relacion á una existencia de la misma, ú otra semejante en un tiempo anterior, en lo que consiste esencialmente el recuerdo; y entonces ya hay algo mas que sensacion: hay las ideas de sucesion, de tiempo, de anterioridad, de identidad ó semejanza, todas muy distintas de la sensacion, y no solo distintas sino separables.

Dos sensaciones enteramente distintas pueden referirse á un mismo tiempo en la memoria; el tiempo pues será idéntico y las sensaciones distintas. La sensacion puede existir sin recuerdo del tiempo en que antes existia, y hasta sin ningun recuerdo de que haya existido; luego la sensacion no envuelve la relacion del tiempo; luego estas son cosas distintas, muy diferentes; luego se engaña Condillac, cuando quiere explicar la memoria de las sensaciones por sensaciones puras:

14. Las reflexiones anteriores arruinan enteramente el sistema de Condillac. O admite algo mas que sensaciones ó nó; si lo primero, peca contra su supuesto principal; si lo segundo, no le es posible explicar ninguna idea abstracta, ni aun la memoria sensitiva; se verá pues reducido á admitir con Locke la reflexion sobre las sensaciones, y por la misma razon, otras facultades del alma.

15. Compréndese fácilmente lo que han sostenido algunos filósofos de que todas nuestras ideas vienen de los sentidos, entendiéndose que las sensaciones dispiertan nuestra actividad inte-

rior, y ofrecen por decirlo así, los materiales á la inteligencia; pero no se comprende cómo se ha podido dar por cosa cierta, clara, sumamente sencilla, que en nuestro espíritu no hay mas que esos materiales, las sensaciones. Basta fijar un momento la atencion sobre nuestro interior para descubrir muchos fenómenos distintos de la sensacion, y varias facultades que nada tienen que ver con la sensitiva. Si Condillac se hubiese limitado á sostener que esas facultades para desenvolverse, han menester el sentir como una especie de excitacion, nada hubiera dicho que no fuera muy conforme á la sana filosofía; pero pretender que todo lo excitado, que todo lo desenvuelto, no es mas que el mismo principio excitante, y esto empeñarse en confirmarlo con la observacion, es contrariar abiertamente la observacion misma, es condenarse á no poder dar un paso en la explicacion de la actividad intelectual, so pena de apartarse del supuesto en que se estriba. Sin embargo, el autor del *Tratado de las sensaciones* parece estar muy satisfecho de su sistema: impresion actual, hé aquí la sensacion; recuerdo de la sensacion, hé aquí la idea intelectual: esto si no es sólido es alucinador; con la apariencia de una observacion delicada, se detiene en la superficie de las cosas, y no fatiga al discípulo. Todo sale de la sensacion: pero es porque Condillac hace hablar á la estatua, del modo que á él le parece bien, sin atenerse á la hipótesis de la sensacion sola.

16. Este sistema, á mas de su flaqueza filosófica, es funesto á las ideas morales. ¿Qué es la moral, si no hay mas ideas que las sensaciones? ¿Qué son los deberes, si todo se reduce á necesidades sensibles, á placer ó dolor? ¿Qué es de Dios, qué es de todas las relaciones del hombre para con Dios?

CAPÍTULO III.

DIFERENCIA ENTRE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS Y LAS REPRESENTACIONES SENSIBLES QUE LAS ACOMPAÑAN.

17. Nuestras ideas intelectuales andan siempre acompañadas de representaciones sensibles. Esto hace que al reflexionar sobre aquellas, las confundimos con estas. Digo al reflexionar sobre ellas, mas nó al servirnos de ellas. Todos nos servimos muy bien de cada idea segun las circunstancias: el error está en el acto reflejo, nó en el directo. Conviene no perder de vista esta última observacion.

18. Es poco menos que imposible que el geómetra piense en el triángulo, sin que divague por su imaginacion la semejanza del triángulo, tal como le ha visto mil veces en las láminas: y por este motivo, estará el geómetra inclinado á creer que la idea del triángulo no es mas que

aquella representacion sensible. Si así fuese, se verificaria en la idea del triángulo lo que afirma Condillac, de que la idea no es mas que el recuerdo de la sensacion. En efecto, aquella representacion es la sensacion repetida; no hay entre las dos afecciones del alma mas diferencia, sino que la sensacion actual es causada por la presencia actual del objeto, y por tanto es mas fija y mas viva. En prueba de que la diferencia no es esencial, sino que solo está en el mas ó en el menos, se puede notar, que si la representacion imaginaria llega á un grado muy alto de viveza, no la distinguimos de la sensacion, como les sucede á los visionarios, y como todos lo experimentamos durante el sueño.

19. No será difícil demostrar cuán diferentes son la idea del triángulo y su representacion imaginaria, si se atiende á los hechos siguientes.

1.º La idea del triángulo es una: conviene á todos los triángulos de todos tamaños, y de todas especies. La representacion es múltipla, y varía en tamaño y en forma.

2.º Mientras raciocinamos sobre las propiedades del triángulo, estribamos sobre una idea fija, necesaria; la representacion cambia incesantemente, sin alterarse la unidad de la idea.

3.º La idea del triángulo de cada especie en particular, es clara, evidente, en ella vemos del modo mas luminoso sus propiedades; por el contrario la representacion sensible, es vaga, confusa; así apenas distinguimos el triángulo rectángulo

del acutángulo ú obtusángulo de poca inclinacion. La idea corrige estos errores, ó mas bien prescinde de ellos; si se sirve de la figura imaginaria es como de un auxiliar: del mismo modo que al trazar las figuras en el papel, damos la demostracion, prescindiendo de que sean ó nó bien exactas, y hasta sabiendo que no lo son, y que es imposible que lo sean del todo.

4.º La idea del triángulo es la misma para el ciego de nacimiento que para el hombre con vista: como lo prueba el que los dos la desenvuelven del mismo modo, en sus raciocinios y usos geométricos. La representacion es diferente; pues para nosotros, es una imagen de lo visto, lo que es imposible en el ciego. Este, al pensar en el triángulo, no tiene en su imaginacion la misma representacion sensible que nosotros, ni la puede tener; pues carece de todo lo que se refiere á la sensacion de la vista. Si el ciego tiene alguna representacion concomitante de la idea, ha de venirle del solo tacto; y para los triángulos de alguna extension cuyas tres líneas no pueden ser tocadas juntas, la representacion ha de ser una serie sucesiva de sensaciones del tacto, como el recuerdo de un pasaje de música es esencialmente una representacion sucesiva. En nosotros la representacion del triángulo es casi siempre simultánea; excepto el caso de triángulos muy grandes, mucho mayores que los que acostumbramos á ver; pues en este caso, particularmente cuando no hay costumbre de considerarlos, pa-

rece que necesitamos ir extendiendo sucesivamente las líneas.

20. Lo que se ha dicho del triángulo, la mas sencilla de las figuras, puede aplicarse con mayor razon á todas las demás. Muchas de ellas no pueden ser representadas distintamente en la imaginacion, como se ve en las que constan de muchos lados; y aun el círculo, que en la facilidad de ser representado se acerca al triángulo, no podemos imaginarlo con tal perfeccion que le distingamos de una elipse cuyos dos ejes se diferencien poco entre sí.

CAPÍTULO IV.

LA IDEA Y EL ACTO INTELECTUAL.

21. Demostrado que las ideas geométricas no son las representaciones sensibles, resulta tambien demostrado de toda clase de ideas. Si en algunas podia haber dificultad, era sin duda en las relativas á la geometría, pues estas tienen objetos que se prestan á ser representados sensiblemente; cuando los objetos no son figurados, no pueden ser percibidos por ningun sentido; hablar entonces de representacion sensible, es incurrir en una contradiccion.

22. Estas consideraciones tiran una línea

divisoria entre el entender y el imaginar; línea que tiraron todos los escolásticos, línea que conservaron, y por decirlo así, marcaron mas Descartes y Malebranche, línea que comenzó á borrar Locke, y que hizo desaparecer Condillac. Todos los escolásticos reconocieron esta línea; pero así ellos como muchos otros emplearon un lenguaje que mal entendido, era muy á propósito para contribuir á borrarla. A toda idea la llamaron imagen del objeto; explicaron el acto de entender, cual si en el entendimiento hubiese una especie de forma que expresase el objeto, como el retrato delante de los ojos ofrece á estos la imagen de la cosa retratada. Este lenguaje dimana de la continua comparacion que naturalmente se hace entre el entender y el ver. Cuando los objetos no están presentes, nos valemos de retratos; y como los objetos en sí mismos no pueden estar presentes á nuestro entendimiento, se concibió una forma interior que hiciese las veces de un retrato. Por otra parte, las únicas cosas que se prestan á representacion propiamente dicha, son las sensibles; el único caso en que hallamos dentro de nosotros esa forma en que se retratan los objetos es el de la representacion imaginaria; y así era peligroso que á esta se le llamase idea, y á toda idea representacion imaginaria, en lo que consiste el sistema de Condillac.

23. Santo Tomás llama á las representaciones de la imaginacion, *phantasmata*, y dice que

mientras el alma está unida al cuerpo no puede entender sino *per conversionem ad phantasmata*, esto es, sin que preceda y acompañe al acto intelectual la representacion de la fantasía, que sirve como de material para la formacion de la idea, y de auxiliar para aclararla y avivarla. La experiencia nos enseña de continuo que siempre que entendemos, se agitan en nuestra imaginacion formas sensibles relativas al objeto que nos ocupa. Ya son las imágenes de la figura y color del objeto, si este los tiene; ya son las imágenes de aquellos con que se le puede comparar; ya son las palabras con que se expresa en la lengua que habitualmente hablamos. Así, hasta pensando en Dios, en el acto mismo en que afirmamos que es espíritu purísimo, se nos ofrece en la imaginacion bajo una forma sensible. Si hablamos de la eternidad, vemos al *anciano de dias*, tal como lo hemos visto representado en los templos; si de la inteligencia infinita, nos imaginamos quizás un piélago de luz: si de la infinita misericordia, nos retratamos un semblante compasivo; si de la justicia, un rostro airado. Al esforzarnos por concebir algo de la creacion, se nos representa un manantial de donde brotan la luz y la vida, así como la inmensidad, la sensibilizamos tambien en una extension sin límites.

La imaginacion acompaña siempre á la idea, mas no es la idea; y la prueba evidente é irrefragable de la distincion y diferencia de estas cosas, se halla en que si en el acto mismo de tener la

imaginacion de un piélago de luz, de un anciano, de un rostro airado ó compasivo, de manantial, de extension etc. etc., se nos pregunta si Dios es algo de aquello, si tiene algo de parecido á nada de aquello, responderemos al instante que nó, que esto es imposible; lo que demuestra la existencia de una idea que nada tiene que ver con aquellas representaciones, y que esencialmente excluye lo que ellas incluyen.

24. Lo dicho de la idea de Dios es aplicable á muchas otras. Apenas entendemos nada, sin que entre como un elemento indispensable la idea de relacion; ¿y cómo se representa la relacion? En la imaginacion de mil maneras, como punto de contacto de dos objetos, como hilos que los unen; pero ¿la relacion es algo de esto? nó. Al preguntársenos en qué consiste, ¿tenemos ni el menor asomo de duda de que pueda ser algo de esto? nó.

25. El llamar á toda idea imágen, es un error, si se quiere concebir la idea como algo distinto del acto intelectual, y que se ponga delante del entendimiento, cuando este ha de ejercer sus funciones. Imágen es lo que representa, *como semejanza*; y yo pregunto, ¿cómo se sabe que exista esta representacion ó semejanza? ¿cómo se sabe que para entender, necesitamos una forma interior, que sea como un retrato del objeto? ¿Qué es retrato, cuando se sale del orden sensible? En el orden intelectual, hay semejanzas, pero nó en el sentido en que las tomamos en el

orden material. Yo entiendo, otro hombre entiende tambien; en esto tenemos una semejanza, pues que se halla en el uno lo mismo que en el otro, nó idéntico en número, sino en especie. Pero esta semejanza es de un orden muy diferente de las sensibles.

26. Al entender, conocemos lo que hay en el objeto entendido; pero no sabemos si esto se hace por el simple acto del entendimiento, sin necesidad de un medio representativo por la semejanza. Entendemos la cosa, nó la idea, y tanta dificultad encuentro en que el entendimiento perciba sin la idea, como en que la supuesta representacion se refiera al objeto. ¿Cómo es que mi idea se refiere á un objeto? si por sí misma, luego ella por sí sola, siendo puramente interior, se refiere á lo exterior, me pone en relacion con lo exterior sin necesidad de ningun intermedio. Lo que hace ella, tambien lo podrá hacer el acto intelectual por sí solo. Si la relacion de la idea con el objeto, me viene por otra idea, tengo sobre la intermedia la misma dificultad que sobre la primera. De todos modos siempre llegamos á un caso en que se hace la transicion del entendimiento al objeto sin intermedio.

Si tengo á la vista un objeto imagen de otro desconocido, veré el objeto en sí mismo, pero sin conocer que tiene relacion de imagen, hasta que me lo digan; conoceré su realidad, mas nó su representacion. Lo propio sucederá en las ideas-imágenes: luego nada explican para hacer

el tránsito del acto interior al objeto, pues no encontramos que ellos puedan hacer para sí, lo que se quiere que hagan para el entendimiento.

27. En el acto intelectual hay algo misterioso que el hombre procura explicar de mil modos, sensibilizando lo que experimenta allá en su interior. De aquí tantas locuciones metafóricas; útiles, si solo se emplean para llamar y fijar la atención, y darse á sí propio cuenta del fenómeno; nocivas á la ciencia, si sacándolas de estos límites, se olvida que son metáforas, y que jamás pueden confundirse con la realidad.

Por la inteligencia vemos lo que hay en las cosas; experimentamos el acto perceptivo, pero al reflexionar sobre él andamos á tientas, como si en el manantial mismo de la luz hubiese una densa nube que nos impidiese verle con claridad. Así el firmamento está á veces inundado con la luz del sol, mientras el astro cercado de nubes se oculta á nuestros ojos, sin que podamos ni aun determinar su posición en el horizonte.

28. Una de las causas de la oscuridad en esta materia es el mismo esfuerzo que se hace por aclararla. El acto de entender es sumamente luminoso en su parte objetiva, pues por él vemos lo que hay en los objetos; pero en su naturaleza subjetiva, ó en sí mismo, es un hecho interno simple, que no puede explicarse con palabras. Esto no es una particularidad del acto intelectual, conviene á todos los fenómenos internos. ¿Qué es ver, gustar, oír; qué es una sensación,

un sentimiento cualquiera? Es un fenómeno interno, del cual tenemos conciencia, que no podemos descomponer en partes explicando la combinacion de estas por medio de un discurso. Indicamos el fenómeno con una palabra, pero esta palabra nada significa para quien no le experimenta tambien, ó no le ha experimentado alguna vez. Todas las explicaciones del mundo no harian entender al ciego de nacimiento lo que es un color, ni al sordo lo que es un sonido.

El acto intelectual pertenece á esta clase: es un hecho simple que podemos *designar*, mas nó explicar. La explicacion supone varias nociones cuya combinacion se expresa en el discurso; en el acto intelectual no las hay: cuando se ha dicho pensar ó entender, se ha dicho todo. Esta simplicidad no se destruye por la multiplicidad objetiva; tan simple es el acto con que se percibe un solo objeto, como otro con que se comparan dos ó mas. Si no es posible hacerlo todo en un acto, resultan muchos; pero al fin hay uno que se enlaza con ellos, ó los resume, mas nó un acto compuesto,

CAPÍTULO V.

COTEJO DE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS CON LAS NO GEOMÉTRICAS.

29. La idea es cosa muy diferente de la representacion sensible, pero tiene con ella relaciones necesarias que conviene examinar. Cuando digo *necesarias*, hablo únicamente del modo de entender de nuestro espíritu, y en su estado actual, prescindiendo de la inteligencia de otros espíritus y aun de la del humano, para cuando se halle sujeto á condiciones diferentes de las que le han sido impuestas en su presente union con el cuerpo. Tan pronto como salimos de la esfera en que se ejerce nuestra experiencia, es preciso que seamos sobrios en el establecimiento de proposiciones generales, guardándonos de aplicar á todas las inteligencias, calidades que tal vez solo convienen á la nuestra; y que quizás respecto de ella misma se variarán del todo, cuando pasemos á otra vida. Previas estas observaciones, muy importantes para deslindar cosas que hay peligro de confundir, examinemos las relaciones de nuestras ideas con las representaciones sensibles.

30. Fijando la consideracion sobre la diferencia de los objetos á que se refieren nuestras ideas, ocurre desde luego una clasificacion de

estas en geométricas y no geométricas. Las primeras, abarcan todo el mundo sensible en cuanto es percibido en la representacion del espacio; las segundas, se extienden á toda especie de seres, prescindiendo de que sean ó nó sensibles; aquellas suponen un elemento primitivo que es la representacion de la extension; y en las divisiones y subdivisiones en que se distribuyen, no ofrecen mas que la idea de la extension limitada y combinada de diferentes maneras; estas, nada ofrecen relativo á la representacion del espacio, y aun cuando se refieran á él, solo le consideran en cuanto numerado, por las varias partes en que se puede dividir. De aquí resulta una línea que en las matemáticas separa la geometría de la aritmética universal; pues aquella tiene por base la idea de extension, cuando esta solo considera el número, ya sea determinadamente como en la aritmética propiamente dicha, ya indeterminadamente, como en el álgebra.

31. Aquí es de notar la superioridad que las ideas no geométricas tienen sobre las geométricas. En los dos ramos de las matemáticas, aritmética universal y geometría, se echa de ver esta superioridad de una manera evidente. La geometría necesita á cada paso el auxilio de la aritmética, y esta jamás necesita el auxilio de la geometría. Se podrian tratar todos los ramos de la aritmética y álgebra, desde sus nociones mas elementales hasta sus complicaciones mas sublimes, sin mezclar para nada la idea de la exten-

sion, y por consiguiente sin hacer uso de ninguna idea geométrica. Hasta el cálculo infinitesimal, nacido en cierto modo de consideraciones geométricas, se ha emancipado de estas, y se ha constituido en un cuerpo de ciencia del todo independiente de la idea de extension. Por el contrario, la geometría ha menester desde sus primeros pasos, del auxilio de la aritmética. La comparacion de los ángulos, punto fundamental en la ciencia geométrica, no se hace sin medirlos; y la medida se refiere á un arco de la circunferencia dividido en cierto número de grados que se pueden contar: hémos aquí en la idea del número, en la operacion de contar, esto es, en el terreno de la aritmética.

La misma prueba de superposicion, no obstante su carácter eminentemente geométrico, necesita la numeracion, en cuanto se haga una superposicion repetida. Si se comparan dos arcos enteramente iguales, demostrando esta igualdad por medio de la superposicion, no necesitamos la idea del número; pero si comparamos dos arcos desiguales con la mira de apreciar la relacion de su cantidad y empleamos el método de superponer el menor al mayor, repetidas veces, ya *contamos*, ya empleamos la idea de *número* y nos hallamos otra vez en el terreno de la aritmética. Al comparar entre sí los radios de un círculo, sacamos su igualdad por el método de superposicion, prescindiendo de la idea de número; pero si nos proponemos conocer la relacion del diá-

metro á los radios, nos valemos de la idea de *dos* diciendo que el diámetro es duplo del radio, y entramos otra vez en los dominios de la aritmética. A medida que se adelanta en la combinacion de las ideas geométricas, se van empleando mas y mas las aritméticas. Así en el triángulo entra por necesidad la idea del número *tres*; y en una de sus propiedades esenciales entran la de *suma*, la de *tres* y la de *dos*: la *suma* de los *tres* ángulos de un triángulo es igual á *dos* rectos.

52. No se crea que la idea del número pueda ser reemplazada por la intuicion sensible de la figura cuyas propiedades y relaciones se trata de averiguar. Esta intuicion en muchos casos es imposible, como se ve cuando se habla de figuras de muchos lados. Fácilmente nos representamos en la imaginacion un triángulo y hasta un cuadrilátero; la representacion se nos hace ya algo difícil al tratarse de un pentágono; mas todavía, de un hexágono ó un heptágono; y en llegando la figura á cierto número de lados se va escapando á la intuicion sensible, hasta que se hace ya imposible de todo punto, apreciarla por la mera intuicion. ¿Quién es capaz de representarse en la imaginacion un polígono de mil lados?

53. Esta superioridad de las ideas no geométricas con respecto á las geométricas, es sumamente notable, porque indica que la esfera de la actividad intelectual se dilata á medida que se eleva sobre la intuicion sensible. La extension, que como hemos visto ya (Lib. III.) sirve de base

no solo á la geometría sino tambien á las ciencias naturales , en cuanto representa sensiblemente la intensidad de ciertos fenómenos, es del todo inútil para hacernos penetrar en la íntima naturaleza de estos y conducirnos de lo que *aparece* á lo que *es*. Esta idea y las demás que á ella se subordinan, es por decirlo así una idea inerte de la cual no brota ningun principio vital que fecunde nuestro entendimiento y mucho menos la realidad : fondo insondable en que puede ejercerse nuestra actividad intelectual con la seguridad de no encontrar en él otra cosa que lo que pongamos nosotros mismos ; objeto muerto que se presta á todas las combinaciones imaginables sin que por sí mismo sea capaz de producir nada ni contener sino lo que se le ha dado. Los físicos al considerar la inercia como propiedad de la materia, han atendido, tal vez mas de lo que ellos se figuran, á la idea de extension que nos presenta lo inerte por excelencia.

34. Las ideas de número, de causa, de substancia, son fecundas en resultados y se aplican á todos los ramos de las ciencias. Apenas se puede hablar sin que se las exprese ; diríase que son elementos constitutivos de la inteligencia, pues que sin ellas se desvanece como fugaz ilusion. Conducidlas por todo el ámbito que ofrece objetos á la actividad intelectual, y á todo se extienden , á todo se aplican, para todo son necesarias, si se quiere que la inteligencia pueda percibir y combinar. Es indiferente que los objetos sean

sensibles ó insensibles, que se trate de nuestra inteligencia ó de otras sometidas á leyes diferentes; donde quiera que concebimos el acto de entender, concebimos tambien aquellas ideas primitivas como elementos indispensables para que el acto intelectual pueda realizarse. La existencia misma, y hasta la posibilidad del mundo sensible, son indiferentes á la existencia y combinacion de dichos elementos: ellos existirian en un mundo de inteligencias puras, aun cuando el universo sensible no fuera mas que ilusion ó una absurda quimera.

Por el contrario, tomad las ideas geométricas y hacedlas salir de la esfera sensible: todo cuanto sobre ellas fundareis serán palabras que no significan nada. Las ideas de substancia, de causa, de relacion y otras semejantes, no brotan de las ideas geométricas: cuando nos fijamos en estas solas, tenemos delante un campo inmenso donde la vista se dilata por espacios sin fin; pero donde reinan el frio y el silencio de la muerte. Los seres, la vida, el movimiento que en este campo os propongais introducir, es necesario traerlos de otra parte: es necesario emplear otras ideas, combinarlas, para que de su combinacion surjan la vida, la actividad, el movimiento, para que en las ideas geométricas se vea algo mas que ese fondo inmóvil, inerte, vacío, cual concebimos las regiones del espacio mas allá de los confines del mundo:

35. Las ideas geométricas propiamente di-

chas, en cuanto se distinguen de las representaciones sensibles, no son simples, pues encierran por necesidad las de relacion y número. No se da un paso en geometría sin comparar; y esta comparacion se hace casi siempre interviniendo la idea de número. De donde resulta que las ideas geométricas, en apariencia tan diferentes de las puramente aritméticas, son idénticas con ellas, en cuanto á su forma, ó bien en cuanto á su carácter ideal puro; y solo se distinguen de las mismas en que se refieren á una materia determinada, cual es la extension, tal como se ofrece en la representacion sensible. Luego la inferioridad de las ideas geométricas que he consignado anteriormente (31), solo se refiere á su materia, ó sea á las representaciones sensibles, que presupone como un elemento indispensable.

36. Inferiré de esta doctrina otra consecuencia notable, y es la unidad del entendimiento puro, y su distincion de las facultades sensitivas. En efecto: por lo mismo que aun con respecto á los objetos sensibles, empleamos ideas que nos sirven tambien para otros no sensibles, con solas las diferencias que consigo trae la diversidad de la materia percibida, se deduce que mas arriba de las facultades sensitivas hay otra superior, con una actividad propia, con elementos distintos de las representaciones sensibles, centro donde se reunen todas las percepciones intelectuales, y donde reside esa fuerza intrínseca, que si bien es excitada por las impresiones sensibles, se des-

envuelve tambien por sí propia, apoderándose de aquellas impresiones y convirtiéndolas por decirlo así en propia sustancia, por medio de una asimilacion misteriosa.

37. Y aquí repetiré lo que ya hice notar en otra parte, sobre el profundo sentido ideológico que encerraba la doctrina del *entendimiento agente* de los aristotélicos, que ha sido ridiculizada, por no haber sido comprendida. Pero dejemos este punto y pasemos á analizar con mucho detenimiento las ideas geométricas, para ver si nos será posible divisar algun rayo de luz en esa profundidad tenebrosa que envuelve la naturaleza y origen de nuestras ideas.

CAPÍTULO VI.

EN QUÉ CONSISTE LA IDEA GEOMÉTRICA; Y CUÁLES
SON SUS RELACIONES CON LA INTUICION
SENSIBLE.

38. En los capítulos anteriores he distinguido entre las ideas puras y las representaciones sensibles; y creo haber demostrado la diferencia que va de aquellas á estas, aun limitándonos al orden geométrico. Mas con esto no queda explicada la idea en sí misma; se ha dicho lo que no es, pero nó lo que es; y aunque llevo indicada

la imposibilidad de explicar las ideas simples y la necesidad de contentarnos con designarlas, no quiero limitarme á esta observacion, en la cual mas bien parece que la dificultad se elude que no que se suelta. Solo despues de las debidas investigaciones con que se pueda comprender mejor lo que se intenta *designar*, será lícito limitarnos á la designacion; porque entonces se echará de ver que la dificultad no ha sido eludida. Comencemos por las ideas geométricas.

39. ¿Es posible una idea geométrica, sin representacion sensible, concomitante, ó precedente? Para nosotros creo que nó. ¿Qué significa la idea de triángulo si no se refiere á líneas que forman ángulos y que cierran un espacio? ¿Y qué significan, líneas, ángulos, espacio, en saliendo de la intuicion sensible? Línea es una serie de puntos, pero esta serie no representa nada determinado, susceptible de combinaciones geométricas, si no se refiere á esa intuicion sensible en que se nos aparece el punto como un elemento generador de cuyo movimiento resulta esa continuidad que llamamos línea. ¿Qué serán los ángulos, sin esas líneas representadas ó representables? ¿Qué será el área del triángulo, si se prescinde de un espacio, de una superficie representada ó representable? Se puede desafiar á todos los ideólogos á que den un sentido á las palabras empleadas en la geometría, si se prescinde absolutamente de toda representacion sensible.

40. Las ideas geométricas, tales como noso-

tros las poseemos, tienen una relacion necesaria á la intuicion sensible : no son esta, pero la presuponen siempre. Para comprender mejor esta relacion propongámonos definir el triángulo diciendo que es la figura cerrada por tres líneas rectas. En esta definicion entran las ideas siguientes : espacio, cerrado, tres, líneas. Las cuatro son indispensables; en quitando cualquiera de ellas, desaparece el triángulo. Sin espacio no hay triángulo posible, ni figura de ninguna clase. Con un espacio y tres líneas que no cierran la figura, tampoco se forma un triángulo; luego no se puede omitir la palabra cerrado. Si se cierra una figura con mas de tres líneas, el resultado no es un triángulo; y si se toman menos de tres, no se puede cerrar la figura. Luego la idea de tres, es necesaria en la idea del triángulo. Excusado es añadir que la idea de línea es no menos necesaria que las otras; pues que sin ella no se concibe el triángulo.

Aquí es de notar, que se combinan varias ideas distintas, pero todas referidas á una intuicion sensible, bien que de una manera indeterminada. Se prescinde de que las líneas sean largas ó cortas, de que formen ángulos mas ó menos grandes; de lo cual no se puede prescindir en ninguna intuicion determinada: porque esta cuando existe, tiene calidades propias; de lo contrario no seria una representacion determinada, y por tanto no fuera sensible, como se la supone; pero, aunque la referencia sea á una

intuicion indeterminada, supone siempre alguna, existente ó posible; pues en otro caso le faltaria al entendimiento la materia de combinacion; y las cuatro ideas que hemos encontrado en la del triángulo, serian formas vacías que no significarian nada, y cuya combinacion fuera extravagante, ó mas bien absurda.

41. Parece pues que la idea del triángulo no es mas que la percepcion intelectual de la relacion que entre sí tienen las líneas, presentadas á la intuicion sensible, pero considerada esta en toda su generalidad, sin ninguna circunstancia determinante que la limite á casos ni especies particulares. Con esta explicacion no se pone una cosa intermedia entre la representacion sensible y el acto intelectual: este, ejerciendo su actividad sobre los materiales ofrecidos por la intuicion sensible, percibe las relaciones de los mismos; y en esta percepcion pura, simplicísima, consiste la idea.

42. Se entenderá mejor lo que acabo de explicar, si en vez de tomar por ejemplo el triángulo, consideramos una figura de muchos lados, incapaz de ser presentada claramente á la intuicion sensible, como un polígono de un millon de lados. La idea de esta figura es tan simple como la del triángulo: con un acto intelectual la percibimos, y podríamos expresarla con una sola palabra; calculamos sus propiedades, sus relaciones, con la misma exactitud y certeza que las del triángulo, sin embargo de que nos es abso-

lutamente imposible representarla distintamente en nuestra imaginacion. Reflexionando sobre lo que en este supuesto se ofrece al acto intelectual, notamos los mismos elementos que en la idea de triángulo, con la diferencia de que el número *tres*, se ha convertido en un *millon*. Este número de líneas no podemos representárnoslas sensiblemente; pero el entendimiento para percibir su objeto, tiene bastante con la idea de línea en general, combinada con la del número, un millon. Encontramos pues los mismos elementos que en la idea del triángulo; pero estos elementos son los materiales sobre que se ejerce el acto perceptivo, considerándolos en general, sin mas determinacion que la que consigo trae el número fijo.

43. La idea de un polígono en general, prescindiendo del número de sus lados, no ofrece al espíritu nada determinado en la representacion sensible: lo único que de esta se toma, es la idea de línea recta considerada en abstracto y la de un espacio cerrado, mirándolo todo en su mayor generalidad. Con el acto intelectual se percibe la relacion que entre sí tienen esos objetos de la intuicion sensible, aun en medio de su indeterminacion. Este acto perceptivo es la idea. Todo lo demás que se introduce es inútil; y sobre ser inútil, es afirmado sin fundamento.

44. Se preguntará tal vez, cómo es posible que el entendimiento perciba lo que hay fuera de él, en cuyo caso se halla la intuicion sensi-

ble, la cual es funcion de una facultad distinta del entendimiento. Para desvanecer esta dificultad, prescindiré de las cuestiones que se agitan en las escuelas sobre la distincion de las potencias del alma; y me limitaré á observar, que ya sean estas realmente distintas entre sí, ya no sean mas que una sola ejerciendo su actividad sobre diferentes objetos y de diversas maneras, siempre es necesario admitir una conciencia comun de todas las facultades. El alma que siente, piensa, recuerda, quiere, es una misma, y tiene conciencia de todos estos actos. Sea lo que fuere de la naturaleza de las facultades con que los ejerce, ella es quien los ejerce, y quien sabe que los ejerce. Hay pues en el alma una conciencia única, centro comun donde está el sentido íntimo de toda actividad ejercida, de toda afeccion recibida, sea cual fuere el orden á que pertenezcan. Ahora bien : supongamos el caso menos favorable á mi teoría, cual es el que la facultad á que corresponde la intuicion sensible, sea realmente distinta de la facultad que ejerce el acto perceptivo de las relaciones de los objetos ofrecidos por la intuicion sensible; ¿se seguirá de ahí, que el entendimiento necesite algo intermedio para ejercer su actividad sobre los objetos presentados por dicha intuicion? nó por cierto. El acto del entendimiento puro y el de la intuicion sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo comun : la conciencia : allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los mate-

riales, y ejerciendo el otro su actividad perceptiva.

CAPÍTULO VII.

EL ENTENDIMIENTO AGENTE DE LOS ARISTOTÉLICOS.

45. Voy á explicar brevemente la teoría de los escolásticos sobre el modo con que el entendimiento conoce las cosas materiales. De esta explicacion resultará comprobado con cuánta verdad he dicho que esta doctrina de las escuelas, solo puede ser ridiculizada por quien no la comprenda; y que sea lo que fuere de su fundamento, no se le puede negar importancia ideológica.

46. En las escuelas se partía del principio de Aristóteles « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ; » nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido. Con arreglo á este principio solía decirse tambien, que el entendimiento, antes de que el alma reciba las impresiones de los sentidos, es como una tabla rasa en la cual nada hay escrito : « sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum. » Según esta doctrina, todos nuestros conocimientos dimanaban de los sentidos; y á primera vista po-

dria parecer, que el sistema de las escuelas era idéntico ó muy semejante al de Condillac. En ambos se busca en la sensacion el origen de nuestros conocimientos; en ambos se establece que anteriormente á las sensaciones, no hay en nuestro entendimiento ninguna idea. Sin embargo, y á pesar de semejantes apariencias, los dos sistemas son muy diferentes, diametralmente opuestos.

47. El principio fundamental de la teoría de Condillac está en que la sensacion es la única operacion del alma; y que todo cuanto existe en nuestro espíritu, no es mas que la sensacion transformada de varias maneras. Anteriormente á las impresiones sensibles, no admite este filósofo ninguna facultad; el desarrollo de la sensacion es lo único que fecunda el alma, no excitando sus facultades, sino engendrándolas. La escuela de los aristotélicos tomaba las sensaciones como punto de partida, pero no las consideraba como productoras de la inteligencia; por el contrario, deslindaba muy cuidadosamente entre el entendimiento y las facultades sensitivas, reconociendo en aquel una actividad propia, innata, muy superior á todas las facultades del orden sensitivo. Basta abrir alguna de las innumerables obras de aquella escuela para encontrar á cada paso las palabras de fuerza intelectual, luz de la razon, participacion de la luz divina, y otras por el mismo estilo, en que se reconoce expresamente una actividad primordial de nuestro espíritu, nó comunicada por las sensaciones, sino

anterior á todas ellas. El entendimiento agente, *intellectus agens*, que tanto figuraba en aquel sistema ideológico, era una condenacion permanente del sistema de la sensacion transformada, sostenido por Condillac. Para la mejor inteligencia de este punto, son necesarias algunas aclaraciones.

48. Dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por *materia* y *forma*, modificando la significacion de estas palabras segun lo exigia el objeto á que se las aplicaba, consideraban tambien las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar, si no se les unia una forma que las pusiese en acto. Así es que explicaban las sensaciones por especies ó formas, que ponian en acto la potencia sensitiva. La imaginacion era una potencia, que si bien se elevaba un tanto sobre los sentidos externos, no contenia otra cosa que especies del orden sensible, aunque sujetas á las condiciones que necesitaba dicha facultad. Estas especies eran las formas que ponian en acto á la potencia imaginativa, que sin ellas no podia ejercer sus funciones. Explicados de esta manera los fenómenos del sentido externo y de la imaginacion, quisieron los aristotélicos explicar los del orden intelectual, en lo que lucieron su ingenio, excogitando un auxiliar que llamaron entendimiento agente. Esta invencion era motivada por la necesidad de poner acordes dos principios que parecian contradecirse.

De una parte asentaban los aristotélicos que nuestros conocimientos dimanaban todos de los sentidos; y de otra afirmaban que hay una diferencia intrínseca, esencial, entre sentir y entender. Tirada esta línea divisoria, se hacia una separacion entre el órden sensitivo y el intelectual; y como por otro lado era preciso establecer una comunicacion entre estos dos órdenes, si se queria salvar el principio de que nuestros conocimientos venian de los sentidos, fué necesario echar un puente que uniese las dos riberas.

No se podia negar al entendimiento puro el conocimiento de las cosas materiales; y como este conocimiento no le era innato, ni podia adquirirle por sí mismo, preciso era establecer una comunicacion por medio de la cual el entendimiento alcanzase los objetos sin contaminar su pureza con especies sensibles. La imaginacion las contenia, depuradas ya de la grosería del sentido externo: en ella estaban mas aéreas, mas puras, mas cercanas á la inmaterialidad; pero distaban aun inmensamente del órden intelectual, y llevaban consigo el peso de las condiciones materiales que no les consentia levantarse á la altura necesaria para que pudiesen ponerse en comunicacion con el entendimiento puro. Este, para conocer, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente; y si bien es verdad que las divisaba allá á lo lejos en las bajas regiones de las facultades sensitivas, no podia descender hasta ellas, sin faltar á su dignidad y negar su pro-

pia naturaleza. En este conflicto preciso era encontrar un mediador; y este fué el entendimiento agente. ¿Cuáles eran las atribuciones de esta facultad? vamos á explicarlo.

49. Las especies sensibles contenidas en la imaginacion, y verdadero retrato del mundo externo, no eran inteligibles por sí mismas, á causa de andar envueltas, nó con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, á las que no puede referirse directamente el acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habria resuelto satisfactoriamente el difícil problema; porque en tal caso, aplicando su actividad á las especies sensibles el misterioso transformador, podrian estas servir al acto intelectual, elevándose de la categoría de especies imaginarias, *phantasmata*, á la de ideas puras ó especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente: verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar á las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedia ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus.

50. Esta invencion, mas bien que ridícula debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. Pero lo que hay en ella mas notable es que envuelve un

sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya tambien porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible. El hecho consignado es la diferencia entre las representaciones sensibles y las ideas puras, aun con respecto á los objetos materiales. La indicacion del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu.

Quítese á la explicacion de las escuelas la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto por lo menos, como lo dicho por Kant al combatir el sensualismo, distinguiendo entre las intuiciones sensibles, y el entendimiento puro.

CAPÍTULO VIII.

KANT Y LOS ARISTOTÉLICOS.

51. A fin de que no se me pueda acusar de ligereza por lo que acabo de decir, comparando la filosofía de las escuelas con la de Kant, en lo relativo á la distincion entre las facultades sensitivas y las intelectuales, voy á examinar rápida-

mente la doctrina de este filósofo en lo concerniente á esta materia.

Como el filósofo aleman se expresa por lo comun con bastante oscuridad, y emplea un lenguaje desusado, que fácilmente se pudiera prestar á interpretaciones diferentes, insertaré sus propias palabras: de esta suerte el lector juzgará por sí mismo, y rectificará las equivocaciones en que pueda yo incurrir, al comparar la doctrina de Kant con la de los aristotélicos.

«Sea cual fuere el modo, dice Kant, con que un conocimiento puede referirse á objetos, y cualquiera que sea el medio, este modo que hace que el conocimiento se refiera inmediatamente á las cosas, y que el pensamiento sea mirado como un medio, constituye la *intuicion*. Esta intuicion no existe sino en cuanto se nos da un objeto; lo que no es posible, al menos para nosotros hombres, sino en cuanto el espíritu es afectado de alguna manera. La capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan, se llama *sensibilidad*. Por medio de la sensibilidad los objetos nos son dados: solo ella nos suministra intuiciones; pero el entendimiento es quien los *concibe*, y de aquí vienen los conceptos. Todo pensamiento debe en último resultado, referirse directa ó indirectamente, por medio de ciertos signos, á intuiciones, y por consiguiente á la sensibilidad: puesto que ningun objeto puede sernos dado de otra manera.

«El efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él, se llama *sensacion*. Toda intuicion que se refiere á un objeto por medio de la *sensacion*, se llama *empírica*. El objeto indeterminado de una intuicion empírica se llama *fenómeno*.» (*Estética trascendental*, 1.^a parte).

La distincion entre la facultad de sentir y la de concebir, es fundamental en el sistema de Kant, y así vemos que ya la expone, aunque rápidamente, antes de comenzar sus investigaciones sobre la *Estética*, ó sea la teoría de la sensibilidad. Mas adelante, al tratar de las operaciones del entendimiento, desenvuelve mas ampliamente su doctrina; y por el modo en que insiste sobre ella, se trasluce que la consideraba como de alta importancia, y quizás como el descubrimiento de una region enteramente desconocida en el mundo filosófico. Hé aquí cómo se expresa en su *Lógica trascendental*.

«Nuestro conocimiento, dice, procede de dos manantiales intelectuales: el primero es la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), el segundo es la facultad de conocer un objeto por sus representaciones, (la espontaneidad de los conceptos). Por el primero, el objeto nos es dado; por el segundo, es *pensado* en relacion con esta representacion (como pura determinacion del espíritu). Intuicion y conceptos, hé aquí los elementos de todo nuestro conocimiento; por manera que los conceptos sin

una intuicion correspondiente, ó una intuicion sin conceptos, no pueden dar un conocimiento.

.
.

«Llamaremos *sensibilidad* la capacidad (receptividad) de nuestro espíritu de tener representaciones, en tanto que es afectado de un modo cualquiera; por el contrario, la facultad de producir representaciones, ó la *espontaneidad* del conocimiento, se llamará *entendimiento*. Es propio de nuestra naturaleza el que la intuicion no pueda ser sino *sensible*, es decir que no comprenda sino el modo con que nosotros somos afectados por los objetos. El *entendimiento* es la facultad de *concebir* el objeto de la intuicion sensible. De estas propiedades del alma no es la una preferible á la otra: las dos son de igual importancia. Sin la sensibilidad, ningun objeto nos seria dado, y sin el entendimiento, ninguno seria pensado. Pensamientos sin materia y sin objetos, son vanos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. Es pues igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos (es decir darles un objeto en intuicion); y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. Estas dos facultades ó capacidades, no pueden suplirse la una á la otra cambiando sus funciones. El entendimiento no puede percibir nada (1) y el sentido no puede pensar: el conocimiento solo resulta de su

1 Habla de percepcion intuitiva, nó de la percepcion en general.

union. No se deben pues confundir sus atribuciones; por el contrario, importa mucho distinguirlas y separarlas cuidadosamente. Nosotros distinguimos pues, la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general, es decir la *Estética*, de la ciencia de las leyes del entendimiento en general, es decir de la *Lógica*.» (Lógica trascendental. Introduccion).

Nótese bien el sentido de esta doctrina. Se establecen dos hechos: la intuicion sensible, y el concepto sobre ella; en consecuencia se afirma la existencia de dos facultades: sensibilidad y entendimiento: á la primera corresponden las representaciones sensibles, al segundo los conceptos. Estas dos facultades, aunque diferentes, están íntimamente enlazadas: se necesitan recíprocamente, para producir el conocimiento. ¿Cómo se prestan la una á la otra el auxilio de que han menester?

«El entendimiento, dice Kant en otro lugar, ha sido definido mas arriba solo negativamente: una facultad de conocer no sensible. Como nosotros no podemos tener ninguna intuicion independiente de la sensibilidad, se sigue que el entendimiento no es una facultad intuitiva. Quitada la intuicion, no hay otro modo de conocer que por conceptos; de donde se infiere que el conocimiento de toda inteligencia humana, es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo, sino discursivo (general). Todas las intuiciones, como sensibles, reposan sobre afecciones, y por

consiguiente, los conceptos sobre funciones. Entiendo por funciones la unidad de accion necesaria para ordenar diferentes representaciones, y hacer de ellas una representacion comun. Los conceptos tienen pues por base la espontaneidad del pensamiento, como las intuiciones sensibles la receptividad de las impresiones. El entendimiento no puede hacer otro uso de estos conceptos que el *juzgar* por medio de los mismos; y como la intuicion es la sola representacion que tiene inmediatamente un objeto, jamás un concepto se refiere inmediatamente á un objeto, sino á alguna otra representacion de este objeto, ora sea esta una intuicion, ora sea tambien un concepto. El *juicio* es el conocimiento mediato de un objeto, y por consiguiente la representacion de este objeto. En todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, y que bajo esta pluralidad comprende tambien una representacion dada, la cual se refiere inmediatamente al objeto. Así en el juicio: *todos los euerpos son divisibles*; el concepto *divisible*, conviene á otros diferentes conceptos, entre los cuales el de cuerpo, es el á que se refiere aquí particularmente. Pero este concepto de cuerpo es relativo á ciertos fenómenos que tenemos á nuestra vista; estos objetos son pues mediatamente representados por el concepto de divisibilidad. Todos los juicios son funciones de la unidad en nuestras representaciones; pues que en lugar de una representacion inmediata, otra mas elevada que contiene á la pri-

mera con muchas otras, sirve al conocimiento del objeto; así un gran número de conocimientos posibles, son reducidos á uno solo. Pero nosotros podemos reducir todas las operaciones del entendimiento al juicio; de suerte que el *entendimiento* en general, puede ser representado como una *facultad de juzgar*; porque segun lo dicho, esto es la facultad de pensar. El pensamiento es el conocimiento por conceptos; pero los conceptos, como atributos de juicios posibles, se refieren á una representacion cualquiera de un objeto, todavía indeterminado. Así el concepto de cuerpo, significa alguna cosa, por ejemplo un metal, que puede ser conocido por este concepto. Este concepto pues no es tal, sino porque contiene en sí otras representaciones, por cuyo medio se puede referir á objetos. Es pues el atributo de un juicio posible, por ejemplo de este: *todo metal es un cuerpo*» (Lógica trascendental. Analítica trascendental. Lib. 1.^o Cap. 1. Seccion 1.^a).

52. En esta doctrina de Kant conviene distinguir dos cosas: primera: los hechos sobre que se funda; segunda: el modo con que los examina y explica y las consecuencias que de ellos deduce.

Desde luego se echa de ver una diferencia radical entre el sistema de Kant y el de Condillac, con respecto á la observacion de los hechos ideológicos: mientras este no descubre en el espíritu otro hecho que la sensacion, ni mas facultad que

la de sentir; aquel asienta como un principio fundamental, la distincion entre la sensibilidad y el entendimiento. En esto triunfa del filósofo francés el alemán, porque tiene en su apoyo la observacion de lo que atestigua la experiencia. Pero este triunfo sobre el sensualismo, lo habian obtenido antes muchos otros filósofos, y particularmente los escolásticos. Tambien estos admitian con Kant y Condillac, que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos; pero tambien habian notado lo que vió Kant y no alcanzó Condillac, á saber, que las sensaciones por sí solas, no bastan á explicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que á mas de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente, llamada entendimiento.

Considera Kant las sensaciones como materiales suministrados al entendimiento, que este combina de varias maneras, reduciéndolos á conceptos. «Pensamientos sin materia, dice, son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Es pues igualmente indispensable, el hacer sensibles los conceptos, esto es darles un objeto en intuicion, y el hacer inteligibles las intuiciones, sometién-dolas á conceptos. ¿Quién no ve en este pasaje, *el entendimiento agente* de los aristotélicos, bien que expresado con otras palabras? Sustitúyase á *intuicion sensible*, *especie sensible*; á *concepto*, *especie intelígible*, y nos encontraremos con una doctrina muy semejante á la de los escolásticos. Hagamos el parangon.

Dice Kant : es necesaria la accion de los sentidos, ó bien la experiencia sensible, para que podamos adquirir conocimiento. Los escolásticos dicen : nada hay en el entendimiento, que antes no haya estado en el sentido : « nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. »

Dice Kant : las intuiciones sensibles por sí solas, son ciegas. Dicen los escolásticos : las especies de la imaginacion, ó sensibles, que tambien se llaman *phantasmata*, no son inteligibles.

Dice Kant : es indispensable hacer sensibles los conceptos, dándoles un objeto en intuicion. Dicen los escolásticos : es imposible entender, ya sea adquiriendo ciencia, ya sea usando de la adquirida, sin que el entendimiento se dirija á las especies sensibles : « sine conversione ad phantasmata. »

Dice Kant : es indispensable hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. Dicen los escolásticos : es necesario hacer inteligibles las especies sensibles, para que puedan ser objeto del entendimiento.

Dice Kant, que por medio de los conceptos juzgamos ; y que el juicio es el conocimiento mediato de un objeto y por consiguiente su representacion. Dicen los escolásticos, que conocemos los objetos por medio de una especie inteligible, la cual está sacada de la especie sensible, y es su representacion inteligible.

Dice Kant, que en todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, el cual bajo de esta

pluralidad comprende tambien una representacion dada, la que se refiere inmediatamente al objeto. Dicen los escolásticos, que la especie inteligible es aplicable á muchas cosas, porque es universal; pues aunque abstraída de una especie sensible y particular, prescinde de las condiciones materiales é *individuantes*, y por consiguiente abraza todos los objetos individuales, en una representacion comun.

Para significar ese acto intelectual, forma, ó lo que se quiera, con que el entendimiento aprovechándose de las intuiciones sensibles, combina con arreglo á las leyes del orden intelectual los materiales ofrecidos por la sensibilidad, emplea Kant las palabras *concepto*, *concebir*. Los escolásticos enseñan tambien que la especie inteligible, llamada tambien especie *impresa*, fecunda al entendimiento, produciendo en él una concepcion intelectual, de la que resulta el *verbo*, locucion interior, ó especie *expresa*, que tambien denominan *concepto*.

Dice Kant, que el conocimiento de la inteligencia humana es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo sino discursivo, general; y que para nosotros no hay verdadera intuicion, sino en la esfera de la sensibilidad. Dicen los escolásticos que nuestro entendimiento, mientras estamos en esta vida, tiene una relacion necesaria á la naturaleza de las cosas materiales; que por este motivo, no puede conocer *primo et per se*, las substancias inmatrimales; resultando que no

las conocemos perfectamente, sino por algunas comparaciones con las cosas materiales, y principalmente por via de remocion, *per viam remotionis*, ó sea de un modo negativo.

53. El parangon que precede es sobre manera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología : semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que salta á los ojos á la simple lectura del filósofo aleman. Esto no es de extrañar : el estudio de los escolásticos es sumamente difícil : es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, á las opiniones, á las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil, para sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la *crítica de la razon pura* ; y que me limito á consignar un hecho poco conocido, cual es, el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo aleman contra el sensualismo de Condillac, lo habian dicho siglos antes los escolásticos.

¿Deberemos inferir de esto que la doctrina de Kant haya sido tomada de dichos autores? No lo sé; pero creo que se podria afirmar con algun fundamento, no ser imposible que el filósofo aleman, hombre muy laborioso, de vasta lectura, y de felicísima memoria, hubiese recibido inspiraciones cuya reminiscencia se trasluciese en sus

doctrinas. Sin ser plagiarlo, puede un escritor verter como propias, ideas que no le pertenecen. Muy á menudo se verifica, que el hombre se figura crear, cuando no hace mas que recordar.

54. Aunque el filósofo aleman conviene con los escolásticos en la observacion de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos en las aplicaciones; y mientras aquellos van á parar á un dogmatismo filosófico, él es conducido á un escepticismo desesperante. Nada de lo que los filósofos mas eminentes habian reconocido por incontestable, se sostiene á los ojos del filósofo aleman. Ha distinguido, es verdad, el órden sensible del inteligible; ha reconocido dos facultades primitivas en nuestra alma, sensibilidad y entendimiento; ha señalado la línea que las separa, encargando con solicitud que no se la borre jamás; pero en cambio, ha reducido el mundo sensible á un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley; y por otra parte, ha circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicacion que se extienda mas allá de la experiencia sensible, reduciendo todos los elementos que en él se encuentran á formas vacías que á nada conducen cuando se las quiere aplicar á lo no sensible, que nada pueden decirnos sobre los grandes problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos; esos problemas, objeto de las meditaciones de los mas profundos metafísicos, y en cuya

resolucion han vertido un caudal de doctrinas sublimes, justo título de noble orgullo para el espíritu humano, que conoce la dignidad de su naturaleza, que demuestra su alto origen, y columbra la inmensidad de su destino.

CAPÍTULO IX.

OJEADA HISTÓRICA SOBRE EL VALOR DE LAS IDEAS PURAS.

55. Consignados los puntos de semejanza entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, voy á indicar las diferencias, mayormente en lo que toca á la aplicacion de las doctrinas. Para dar una idea de lo grave y trascendental de estas diferencias, basta observar la discrepancia de los resultados. Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, á la que consideran como la mas digna de las ciencias, y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige á todas las demás; por el contrario Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.

56. Es de notar que en esta parte, Kant se halla en oposicion, no solo con los escolásticos propiamente dichos, sino tambien con todos los

metafísicos mas eminentes que le han precedido. Sobre este particular, los escolásticos tienen en su favor á Platon, Aristóteles, san Agustin, san Anselmo, santo Tomás, Descartes, Malebranche, Fenelon y Leibnitz.

57. La trascendencia de estas cuestiones, no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al orden puramente sensible, y por la cual el hombre extienda su actividad mas allá de los fenómenos que le ofrece la materia. Hay aquí cuestiones sumamente profundas que no pueden ser tratadas ligeramente. Lo difícil y sumamente abstruso de los objetos y relaciones que se han de considerar; lo importante, lo trascendental, de las consecuencias, á que se llega, segun el camino que se sigue, exigen que se desentrañen estas materias sin perdonar trabajo de ninguna clase. Bien puede asegurarse que de estas cuestiones dependen la conservacion de las sanas ideas sobre Dios y sobre el espíritu humano; esto es, sobre cuanto puede ofrecerse mas importante y elevado á la consideracion del hombre.

Para profundizar debidamente la materia elevémonos al origen de la divergencia en las opiniones filosóficas; investiguemos la causa de que partiendo de unos mismos hechos se pueda llegar á resultados contradictorios. Para esto es necesaria una exposicion clara de las doctrinas opuestas.

58. Todos los filósofos convienen en admitir el hecho de la sensibilidad; sobre él no puede haber ninguna duda: es un fenómeno atestiguado por el sentido íntimo de una manera tan palpable, que los mismos escépticos no han podido negar la realidad subjetiva de la apariencia, por mas que hayan puesto en duda su realidad objetiva. Los idealistas al negar la existencia de los cuerpos, no han negado su existencia fenomenal, esto es, su apariencia á los ojos del espíritu bajo una forma sensible. La sensibilidad pues, y los fenómenos que ella contiene, han sido en todas épocas un dato primitivo en los problemas ideológicos y psicológicos; discrepancia puede haberla con respecto á la naturaleza y consecuencias de este dato, mas nó en cuanto á la existencia del mismo.

59. La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas: la una no admite mas que la sensacion, y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformacion de las sensaciones; la otra admite hechos primitivos, distintos de la sensacion: facultades diferentes de la de sentir; y reconoce en el espíritu una línea que separa el órden sensible del intelectual.

60. Esta última escuela se divide en otras dos, de las cuales la una considera el órden sensible, no solo como distinto, sino tambien como separado del órden intelectual, como reñido en cierto modo con él; y en consecuencia establece

que el órden intelectual nada puede recibir del sensible, á no ser exhalaciones malignas que ó emboten su actividad ó la extravíen. De aquí el sistema de las ideas innatas en toda su pureza; de aquí esa metafísica de un órden intelectual, enteramente exento de las impresiones sensibles; metafísica que cultivada por genios eminentes, ha sido profesada con sublime exageracion en los tiempos modernos, por el autor de la *Investigacion de la verdad*. La otra ramificacion de dicha escuela, aunque admite el órden intelectual puro, no cree que se le contamine poniéndole en comunicacion con los fenómenos sensibles; antes por el contrario, opina que los problemas de la inteligencia humana, tal como se halla en esta vida, no pueden resolverse sin atender á dicha comunicacion.

61. La experiencia enseña que esta comunicacion existe por una ley del espíritu humano; negar esta ley es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojar-se á una especie de suicidio del espíritu. Por esta razon, la escuela de que acabo de hablar, aceptando los hechos tales como la experiencia interna se los ofrece, ha procurado explicarlos, señalando los puntos en que pueden estar en comunicacion el órden sensible y el intelectual, sin que se destruyan ni confundan.

62. Esta escuela que admite la existencia de los dos órdenes sensible é intelectual, y que al

propio tiempo admite la posibilidad y la realidad de su comunicacion é influencia recíprocas, tiene por principio fundamental que el origen de todos los conocimientos está en los sentidos, siendo estos las causas excitantes de la actividad intelectual, y como una especie de obreros que le ofrecen materiales que despues ella combina de la manera necesaria para levantar el edificio científico.

63. Hasta aquí andan acordes Kant y los escolásticos: pero luego se separan en un punto de la mayor trascendencia, de lo cual resulta que van á parar á consecuencias opuestas. Los escolásticos creen que en el entendimiento puro hay verdaderas ideas con verdaderos objetos, sobre los cuales se puede discurrir con entera seguridad, independientemente del orden sensible. Aunque admiten el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, pretenden sin embargo que en el entendimiento hay algo realmente; lo cual puede conducir al conocimiento de la verdad de las cosas en sí mismas, no solo materiales sino tambien inmatrimales. Las ideas del orden intelectual puro son originadas de los sentidos como excitantes de la actividad intelectual; pero esta actividad, por medio de la abstraccion y demás operaciones, se ha formado ideas propias, con cuyo auxilio puede andar en busca de la verdad, fuera del orden sensible.

64. En esta explicacion del orden intelectual

puro están acordes los metafísicos escolásticos y no escolásticos, en cuanto se trata de atribuir á las ideas un valor objetivo real, y hacerlas un medio seguro para encontrar la verdad, independientemente de los fenómenos sensibles. Estas escuelas, si bien discordes en cuanto al origen de las ideas, convienen en lo tocante á la realidad y valor de las mismas.

65. Kant, al propio tiempo que admite el principio de los escolásticos de que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, y que reconoce con ellos la necesidad de admitir un orden intelectual puro, una serie de conceptos diferente de la intuición sensible, sostiene que estos conceptos no son verdaderos conocimientos, sino formas vacías que por sí solas nada dicen, nada enseñan al espíritu, que á nada pueden conducir para conocer la realidad de las cosas. Estos conceptos solo significan algo cuando se los llena por decirlo así con intuiciones sensibles: en faltándoles estas intuiciones, no corresponden á nada, ni pueden tener mas uso que el puramente lógico, esto es, que el entendimiento pensará sobre ellos combinándolos, sin caer en contradicción, pero sin que jamás puedan dar ningun resultado.

« El entendimiento, dice Kant, no puede hacer jamás un uso trascendental de todos sus principios *à priori*, no puede emplear sus conceptos sino empíricamente, jamás trascendentalmente. Este es un principio que si puede ser conocido con

conviccion, trae las mas graves consecuencias. El uso trascendental de un concepto en un principio, consiste en que se refiere á las cosas *en general y en sí*, mientras que el uso empírico se refiere á los solos fenómenos, es decir, á los objetos de una experiencia posible: por donde se echa de ver que este último uso es el solo que puede tener lugar. Para todo concepto es necesaria la forma lógica de un concepto en general, del pensamiento, y en seguida la posibilidad de someterle un objeto al cual se refiera: sin este objeto carece de sentido; no contiene nada, aunque pueda encerrar la funcion lógica para formar un concepto por medio de ciertos datos. Un objeto no puede ser dado á su concepto sino en la intuicion; y aunque una intuicion pura sea posible *à priori* antes que el objeto, sin embargo no puede recibir su objeto y por consiguiente su valor objetivo, sino por la intuicion empírica de la cual ella es la forma. Todos los conceptos, y con ellos todos los principios, aunque sean *à priori*, se refieren no obstante á intuiciones empíricas, es decir, á datos de la experiencia posible. *De otro modo no tienen ningun valor objetivo, no son mas que un verdadero juego ya de la imaginacion ya del entendimiento*, con las representaciones respectivas de una ú otra de estas facultades. . . .

.»
«Lo mismo se verifica en las categorías y principios que de ellas se forman; lo cual se manifiesta por la imposibilidad en que nos hallamos

de definir realmente una sola de ellas, es decir, que no podemos hacer inteligible la posibilidad de su objeto, sin atenernos á las condiciones de la sensibilidad, por consiguiente á la forma de los fenómenos; condiciones á las cuales deben restringirse estas categorías, como á su *único* objeto. Si esta condicion desaparece, desaparecerá tambien *todo valor*, *todo sentido*, esto es, toda relacion al objeto, y con ningun ejemplo se puede hacer concebir cuál es el objeto propio de estos conceptos.

.»
«Si no se llevan en cuenta todas las condiciones de la sensibilidad que las señalan (habla de las categorías) como conceptos de un uso empírico posible, si se las toma como conceptos de las cosas en general y por consiguiente de uso trascendental, nada queda por hacer en cuanto las concierne, sino guardar la funcion lógica en los juicios, como la condicion de la posibilidad de las cosas mismas, sin poder mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por consiguiente ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervencion de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo.

.»
«Se sigue incontestablemente de lo dicho, que los conceptos puros del entendimiento no pueden jamás tener un uso trascendental, y sí únicamente un uso siempre empírico, y que los principios del entendimiento puro no se refieren á los ob-

jetos de los sentidos, sino cuando los sentidos están en relacion con las condiciones generales de una experiencia posible; *pero jamás á las cosas en general*, sin relacion á la manera con que nosotros las podemos percibir» (Lógica trascendental, lib. 2. cap. 3.).

66. Asi destruye Kant toda la ciencia metafísica, y en esta deplorable ruina van envueltas las ideas mas fundamentales, mas preciosas, mas sagradas, del espíritu humano. Segun él, la analítica trascendental hace ver que el entendimiento no puede traspasar jamás los límites de la sensibilidad, únicos en que nos son dados los objetos en intuicion sensible. Los principios que eran considerados como eternas columnas del edificio científico, se reducen á formas vacías, á palabras sin sentido, en cuanto se los saca de la esfera de la sensibilidad. La ontología con sus doctrinas trascendentales para explicar la naturaleza y el origen de las cosas, nada vale á los ojos del filósofo aleman: «estos principios, dice, son simplemente principios de la exposicion de los fenómenos; y el nombre *fastuoso de una ontología* que pretende dar un conocimiento sintético *à priori* de las cosas, en una doctrina sistemática, por ejemplo *el principio de causalidad*, debe reemplazarse por la denominacion modesta de simple *analítica del entendimiento puro*. »

67. Difícilmente se puede encontrar doctrina mas dañosa: ¿qué le resta al espíritu humano si se le quitan los medios para salir de la esfera

sensible? ¿á qué se reduce nuestro entendimiento si sus ideas mas fundamentales y sus principios mas elevados, no tienen ningun valor para enseñarle algo sobre la naturaleza de las cosas? Si el mundo corpóreo no es mas para nosotros que un conjunto de fenómenos sensibles, y nada podemos conocer fuera de ellos, nuestros conocimientos nada tienen de real, todos son puramente subjetivos, el alma vive de ilusiones, y se envanece con creaciones imaginarias á las que nada corresponde en la realidad. Forma subjetiva el espacio, forma subjetiva el tiempo, conceptos vacíos las ideas puras, todo es subjetivo en nosotros; nada sabemos de los objetos, ignoramos absolutamente lo que hay, y solo sabemos lo que nos *aparece*. Esto es el escepticismo puro; ciertamente que para llegar á él no era necesario consumir tanto tiempo en investigaciones analíticas. En la doctrina de Kant no se presenta tan chocante la extravagancia ni tan deforme el error como en las obras de Fichte, Schelling y Hegel; pero en ella está el gérmen de las mayores extravagancias y de los mas funestos errores. Él es quien ha hecho una revolucion filosófica, que algunos incautos han tenido por un progreso; no viendo sin duda el fondo de escepticismo que en ella se encierra, y que es tanto mas peligroso cuanto mas se envuelve con formas analíticas.

68. Sin embargo de la importancia que doy á la impugnacion de los errores del filósofo ale-

man, no pienso seguirle paso á paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnacion tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector; porque le parece ver que se arruina un edificio sin reemplazarle con otro. Considero mas útil examinar detenidamente las cuestiones, á medida que se vayan ofreciendo segun el orden de materias, establecer mi opinion, apoyarla del mejor modo que alcance: y luego rebatir los errores de Kant, cuando se los encuentre al paso, obstruyendo el camino de la verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es, pero no suele serlo tanto el decir lo que es; y conviene que á los sostenedores de las buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de que impugnamos las ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo creo que en estas materias la buena filosofía puede presentarse á la luz del sol luchando con el error, que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar á su adversario, sino que ha de pretender á fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquel ocupara.

Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones: desean una doctrina que sustituya á lo impugnado: quien impugna niega; y el entendimiento no se contenta con negaciones, ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva.

Permítaseme esta breve digresion, que estoy lejos de tener por inútil: á la vista de la trascen-

dencia de los errores del filósofo alemán he recordado la necesidad que hay de trabajos detenidos, asiduos, profundos, para oponerse á ese diluvio de errores que amenazan una inundacion en el campo de la verdad; y no he podido menos de insistir sobre este punto, advirtiéndole que no basta impugnar, sino que es necesario establecer. Haya impugnaciones en buen hora; pero abunden las doctrinas positivas: en la extensa línea en que despliega el error sus ataques, no basta cubrir la frontera con cuerpos ligeros y briosos que rechacen al enemigo; es preciso fundar colonias, focos de civilizacion y cultura, que al propio tiempo que defiendan al país, le hagan prosperar y florecer.

CAPÍTULO X.

LA INTUICION SENSIBLE.

69. ¿En qué consiste la intuicion? La intuicion propiamente dicha, es el acto del alma con que percibe un objeto que la afecta: así lo indica la significacion latina del nombre, el cual se deriva del verbo *intueri*, mirar una cosa que se tiene presente.

70. La intuicion no cabe sino en las potencias perceptivas, es decir, en aquellas por las que el sujeto afectado distingue entre su afeccion y el

objeto que la causa. No quiero decir que semejante distincion haya de ser reflexiva; sino únicamente que el acto interno se ha de referir á un objeto. Si suponemos un ser que experimenta varias afecciones, sin referirlas á ningun objeto, ni reflexionar sobre las mismas, no se podrá decir con propiedad que tenga verdadera intuicion: esta parece envolver el ejercicio de una actividad que se ocupa en un objeto presente. El objeto de la intuicion no siempre ha de ser externo; puede ser una de las afecciones ó acciones del alma objetivadas por un acto de reflexion.

71. Las sensaciones que con mas propiedad se llaman intuitivas, son las de la vista y del tacto; puesto que percibiendo la extension misma, y siéndonos imposible considerar á esta como un hecho puramente subjetivo, los actos de ver y tocar envuelven necesariamente relacion á un objeto. Los demás sentidos, aunque en algun modo están relacionados con la extension, no la perciben directamente; y por tanto si estuviesen solos, tendrian mas de afectivo, que de intuitivo: esto es, que el alma seria afectada por estas sensaciones, sin necesidad de referirlas á objetos externos. Si la reflexion, fijándose sobre dichas sensaciones, llegase á enseñar, como en efecto lo enseñaria, que la causa de ellas es un ser distinto del que las experimenta, tampoco habria verdadera intuicion; porque esta no existiria ni para los sentidos, que permanecerian ajenos á las combinaciones reflexivas; ni para el enten-

dimiento, que conoceria la causa de las sensaciones, nó por intuicion, sino por discurso.

72. De esto se infiere que no toda sensacion es intuicion; y que las reproducciones imaginarias de sensaciones pasadas, ó la produccion imaginaria tambien, de sensaciones posibles, aunque se llamen á menudo intuiciones, no merecen con propiedad el nombre de tales, á causa de que no se refieren á un objeto. Sin embargo, aquí es menester observar, que los fenómenos de la sensibilidad puramente interna, tal vez deben el no referirse á objetos, al hábito de la reflexion, la cual percibe las diferencias de tiempo, la mayor ó menor viveza de las sensaciones, su enlace mas ó menos constante, y otras circunstancias, por las cuales distingue entre las representaciones que se refieren actualmente á un objeto, como las sensaciones externas, y las que solo le tienen pasado ó posible, como las representaciones puramente internas. Así experimentamos que cuando la sensibilidad puramente interna, se halla del todo abandonada á sí misma, sin el auxilio de la reflexion, traslada á lo exterior todo cuanto se le ofrece, convirtiendo en realidades las apariencias imaginarias. Esto se verifica en el sueño, y aun durante la vigilia, cuando por algun trastorno cerebral, la sensibilidad obra enteramente sola, independientemente de la reflexion.

73. La causa de que la sensibilidad entregada á sí misma, objetive todas sus impresiones, se halla en que siendo una facultad no reflexiva,

no puede distinguir entre la afeccion procedente de lo exterior y la puramente interna. Como la comparacion, por poca que sea, implica un acto reflejo, la sensibilidad no compara: de donde resulta, que cuando el sujeto no hace mas que sentir, no puede apreciar las diferencias de las sensaciones, midiendo los grados de su viveza, ni tampoco percibir la existencia ó la falta del órden y constancia de su enlace.

La facultad de sentir es enteramente ciega para todo lo que no es su objeto determinado; lo que no se halla en este, en cuanto objeto de dicha facultad, no existe para ella en ninguna parte; por lo cual se echa de ver que abandonada á sí misma, objetivará su impresion, se creará siempre intuitiva, convirtiendo en realidad la simple apariencia.

74. Es digno de notarse que de las facultades sensitivas, las unas serian siempre intuitivas, esto es, se referirian siempre á un objeto externo, si no las acompañase la reflexion; mientras que otras no lo serian jamás, si estuviesen separadas de la reflexion, ó no anduviesen acompañadas de las que lo son por su naturaleza. Son de la primera clase las representativas propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imagen real ó aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse, sin dicha representacion. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo,

ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa: si las referimos á los objetos es por reflexion; y cuando esta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no solo el principio de causalidad sino tambien la sensacion en sí misma, fácilmente conocemos la ilusion y nos despojamos de ella. Esto no se verifica en las sensaciones representativas: nadie por mas esfuerzos que haga, será capaz de persuadirse que fuera de sí no hay algo real, semejante á la representacion sensible, en que se ofrecen los objetos como extensos.

75. Cuando digo que algunas sensaciones no serian intuitivas si no las acompañase la reflexion, no quiero dar á entender que el hombre las referiera á un objeto, previa la reflexion explicita, puesto que no puedo olvidar lo que en otra parte (V. lib. II y III) llevo explicado extensamente sobre el modo instintivo con que se desenvuelven nuestras facultades en sus relaciones con el mundo corpóreo, anteriormente á toda reflexion; solo quiero significar que en dichas sensaciones, consideradas en sí mismas, y en completo aislamiento, no se encuentra una relacion necesaria á un objeto como representado; y que probablemente, en el instinto que nos las hace objetivar, si no se mezcla una reflexion confusa, entra alguna parte de la influencia de las demás sensaciones que son representativas por su objeto propio.

CAPÍTULO XI.

DOS CONOCIMIENTOS: INTUITIVO Y DISCURSIVO.

76. Explicada la intuicion sensible, pasemos á la intelectual. Hay dos modos de conocer: uno intuitivo, otro discursivo. El conocimiento intuitivo es aquel en que el objeto se presenta al entendimiento tal como es, sin que la facultad perceptiva haya de ejercer otra funcion que la de contemplarle; por esto se llama intuicion, de *intueri*, mirar.

77. Esta intuicion puede verificarse de dos maneras: ó presentándose el objeto mismo á la facultad perceptiva, uniéndose á ella sin ningun intermedio; ó bien con la intervencion de una idea ó representacion, que ponga en acto á la facultad perceptiva de modo que esta vea al objeto en aquella representacion, sin necesidad de combinaciones. Para lo primero, es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no se podria verificar la union del objeto entendido con el sujeto inteligente; para lo segundo, basta una representacion que haga las veces del objeto; y por tanto no es

indispensable que este sea inteligible con inteligibilidad inmediata (1).

78. El conocimiento discursivo es aquel en que el entendimiento no tiene presente el objeto mismo, y se lo forma por decirlo así, reuniendo en un concepto total los conceptos parciales, cuyo enlace en un sujeto ha encontrado por el raciocinio.

Para hacer sensible la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo la explicaré con un ejemplo. Tengo á la vista un hombre: su fisonomía se me ofrece tal como es; sin necesidad ni aun posibilidad, de combinaciones que me lo presenten diferente. Sus rasgos característicos los veo tales como son: el conjunto no es una cosa producida por mis combinaciones; es un objeto dado á la facultad perceptiva, sobre el cual esta nada tiene que hacer sino percibir. Cuando un objeto se ofrece á mi entendimiento de una manera semejante, el conocimiento que de él tenga será intuitivo.

He dicho que el objeto de la intuición intelectual puede unirse inmediatamente á la facultad perceptiva, ó bien presentársele por un medio que haga las veces del objeto. Ateniéndonos al mismo ejemplo podremos decir que estas dos clases de intuiciones se parecen á las del hombre visto por sí mismo ó por un retrato. En ambos

(1) Véase lo dicho sobre la *representacion*, *inteligibilidad inmediata*, y *representacion de causalidad y de idealidad* en los capítulos X, XI, XII, XIII, del Libro 1.º de esta obra.

casos habria la intuicion de la fisonomía, y no serian necesarias ni aun posibles las combinaciones para formarla.

Pero supongamos que se me habla de una persona á quien no he visto jamás, y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunion formaré idea del semblante que se me acaba de describir. A esta representacion imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellos el concepto total representante del objeto.

79. Kant en su *Crítica de la razon pura*, habla repetidas veces del conocimiento intuitivo y del discursivo; bien que sin explicar con entera claridad los caractéres distintivos de estas dos clases de conocimiento. No se crea sin embargo que el descubrimiento de estas dos maneras de percibir sea debido al filósofo aleman; muchos siglos antes las habian conocido los teólogos; y no podia menos de ser así, cuando la distincion entre la intuicion y el discurso está íntimamente enlazada con uno de los dogmas fundamentales del cristianismo.

Sabido es que nuestra religion admite la posibilidad y la realidad de un verdadero conocimiento de Dios, aun en esta vida. El sagrado

texto nos dice que podemos conocer á Dios por sus obras , que lo invisible de Dios se nos manifiesta por sus criaturas visibles , que los cielos cuentan su gloria , y que el firmamento anuncia las hechuras de sus manos ; que son inexcusables los que habiendo conocido á Dios de esta manera no le glorificaron como debian ; pero esta misma religion nos enseña que en la otra vida los bienaventurados conocerán á Dios de otro modo , cara á cara , viéndole tal como es. Hé aquí pues al cristianismo haciendo la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo ; entre el conocimiento por el cual el entendimiento se eleva á Dios procediendo de los efectos á la causa , y reuniendo en esta las ideas de sabiduría , de omnipotencia , de bondad , de santidad , de perfeccion infinita ; y el conocimiento en que el espíritu no necesitará de andar recogiendo discursivamente varios conceptos para formar con ellos la idea de Dios , en que el Ser infinito se ofrecerá claramente á los ojos del espíritu nó en un concepto elaborado por la razon , ni bajo los sublimes enigmas ofrecidos por la fe , sino tal como es en sí propio , siendo un objeto dado inmediatamente á la facultad perceptiva ; nó un objeto encontrado por la fuerza discursiva , ni presentado bajo sombras augustas.

Aquí encontramos otra prueba de la profundidad luminosa que se oculta en los dogmas de la religion cristiana. ¿Quién pudiera sospechar que la religion nos enseñase una distincion tan im-

portante en la ciencia ideológica? y sin embargo esta distincion se halla en el catecismo. El niño, si se le pregunta quién es Dios, responde enumerando sus perfecciones y por consiguiente manifestando que le conoce; cuando á este mismo niño se le pregunta cuál es el fin para que el hombre ha sido criado, responde que para *ver* á Dios etc.; hé aquí la distincion entre el conocimiento discursivo ó por conceptos, y el intuitivo; al primero se le llama simplemente *conocer*, al segundo *ver*.

CAPÍTULO XII.

EL SENSUALISMO DE KANT.

80. Kant asegura que mientras estamos en la presente vida solo tenemos intuicion sensible, y considera dudosa la posibilidad de una intuicion puramente intelectual, ya sea para nuestro espíritu, ya sea para otros. Como por otra parte, segun hemos visto ya (Cap. IX), Kant no atribuye ningun valor á los conceptos separados de la intuicion, se infiere que el filósofo aleman, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista; y que el autor de la *Crítica de la razon pura* y el *Tratado de las sensaciones*, distan entre sí mu-

cho menos de lo que pudiera parecer á primera vista. Si nuestro espíritu no tiene mas intuicion que la sensible, y los conceptos del entendimiento puro son formas enteramente vacías mientras no encierran una de dichas intuiciones; si cuando se prescinde de estas solo se encuentran en el entendimiento funciones puramente lógicas, que nada significan, que de ningun modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay mas que sensaciones, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas donde se registran y conservan. Segun esta teoría, el entendimiento puro queda reducido á tan poca cosa, que hubiera podido admitirle el mismo Condillac.

81. En efecto: en el sistema de la sensacion trasformada se supone en el espíritu una fuerza trasformadora; pues de otro modo no seria posible explicar todos los fenómenos ideológicos por la mera sensacion; y hasta el título del sistema resultaria contradictorio. Ahora bien: ¿hubiera tenido Condillac ningun escrúpulo sensualista, en admitir la *síntesis de la imaginacion*, las relaciones de todas las intuiciones sensibles á la *unidad de la apercepcion*, y por fin la variedad de funciones lógicas para clasificar y comparar las intuiciones sensibles? Parece que antes por el contrario el fondo de estas doctrinas se halla en el sistema del filósofo francés, cuyo principio fundamental se cifraba en no ver en el espíritu

mas que sensaciones, sin negar por esto una fuerza capaz de transformarlas, clasificarlas y generalizarlas.

82. Hé aquí pues un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo alemán: al combatir el sensualismo habia dicho en substancia lo mismo que repitieron siglos antes todas las escuelas (V. Cap. VIII); y luego, queriendo seguir un nuevo camino para explicar el orden intelectual puro, vuelve á caer en el sistema de Condillac: sus conceptos vacíos, sin significado, sin aplicacion ninguna fuera del orden sensible, no dicen nada mas de lo que enseña Condillac al analizar la generacion de las ideas, explicando cómo estas dimanaban de la sensacion, por medio de transformaciones sucesivas. Si alguna dificultad pudiera haber, versaria sobre los nombres, nó sobre las cosas: ningun sensualista debe tener inconveniente en adoptar por entero la *Crítica de la razon pura*, cuando haya visto las aplicaciones que hace de sus doctrinas el espiritualista alemán. Seria de desear, que se penetrasen de estas observaciones los que nos presentan enfáticamente el espiritualismo de Kant arruinando el sensualismo de Condillac.

CAPÍTULO XIII.

EXISTENCIA DE LA INTUICION INTELECTUAL PURA.

85. No es verdad que el espíritu humano, aun en esta vida, no tenga mas intuicion que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles, de los cuales tenemos conciencia muy clara. La reflexion, la comparacion, la abstraccion, la eleccion y todos los actos del entendimiento y de la voluntad, nada encierran de sensible. Curioso fuera saber á qué especie de sensibilidad pertenecen las ideas abstractas y los actos con que las percibimos; así como esos otros: *yo quiero, no quiero, elijo esto, mas quiero esto que aquello*. Ninguno de dichos actos puede ser presentado en intuicion sensible; son hechos de un orden superior á la esfera de la sensibilidad, y que sin embargo están presentes á nuestro espíritu en una conciencia clara, viva; reflexionamos sobre ellos, los tomamos por objetos de nuestros estudios, los distinguimos perfectamente entre sí, los clasificamos de mil maneras. Estos hechos nos son presentados inmediatamente; los conocemos, nó por discurso, sino por intuicion: luego no es verdad que la intuicion del alma solo se refiera á fenómenos sensibles, pues que dentro de sí misma encuentra una dilatada

serie de fenómenos no sensibles, que le son dados en intuición.

84. Nada vale el decir que estos fenómenos internos son formas vacías que nada significan, sino en cuanto se refieren á una intuición sensible. Sean lo que fueren, son algo distinto de la misma intuición sensible; y este algo lo percibimos nosotros, nó por discurso sino por intuición: luego á mas de la intuición sensible, hay otra del orden intelectual puro.

La cuestion no está en si estos conceptos puros tienen ó nó algun valor para hacernos conocer los objetos en sí mismos: trátase únicamente de saber si existen y si son sensibles. Que existen es cierto; así lo atestigua la conciencia, así lo confiesan todos los ideólogos; que sean sensibles no puede sostenerse, sin destruir su naturaleza; y menos que nadie puede sostenerlo Kant, puesto que con tal cuidado distingue entre la intuición sensible y dichos conceptos.

85. Ese piélago de fenómenos no sensibles que experimentamos en nuestro interior, es como un espejo en que se reflejan las profundidades del mundo intelectual. Es verdad que los espíritus no se presentan inmediatamente á nuestra percepción, y que para conocerlos necesitamos un procedimiento discursivo; pero si bien se observa, en esa intuición de nuestros fenómenos internos hallamos la representación, aunque imperfecta, de lo que se verifica en inteligencias de un orden superior. Aquí tenemos en cierto mo-

do ideas-imágenes, pues que no cabe mejor imagen de un pensamiento que otro pensamiento, ni de un acto de voluntad que otro acto de voluntad. De esta suerte conocemos á los espíritus distintos del nuestro, por una especie de intuición nó inmediata sino mediata, en cuanto se presentan en nuestra conciencia como la imagen en un espejo.

86. La comunicacion de los espíritus por medio de la palabra, y por otros signos convencionales y naturales, es un hecho de experiencia, íntimamente ligado con todas las necesidades intelectuales, morales y físicas. Cuando un espíritu se ha puesto en comunicacion con otro, el conocimiento que tiene aquel, de lo que pasa en este, no es por meros conceptos generales, sino por una especie de intuición, que aunque mediata, no deja de ser verdadera. El pensamiento ó el afecto de otro, que entran en nuestro espíritu por medio de la palabra, excitan en nosotros un pensamiento ó afecto semejantes á los del espíritu que nos los comunica. Entonces, en la conciencia propia, no solo conocemos sino que *ve-
mos* la conciencia ajena: siendo á veces tan perfecta la semejanza, que adivinamos todo lo que se nos va á decir, desenvolviéndose en nuestro interior la misma serie de fenómenos que están verificándose en el espíritu, con quien nos hallamos en comunicacion. Así sucede cuando decimos: «comprendo perfectamente lo que V. piensa, lo que quiere, lo que intenta expresar.»

87. Esta observacion me parece importante para dejar fuera de duda que en nuestro espíritu, independientemente del orden sensible, hay conceptos, nó vacíos, sino que se refieren á objeto determinado. El que se nos trasmita el conocimiento del orden de los fenómenos intelectual puro, por medio de la palabra ó de otro signo, no destruye el carácter de la intuicion: pues que se reúnen todas las condiciones necesarias, cuales son: la representacion interna, y la relacion de esta á un objeto determinado que nos afecta.

88. De esta análisis de hechos ideológicos, cuya existencia no se puede poner en duda, resulta demostrada la falsedad de la doctrina de Kant, de que solo hay en nuestro espíritu intuiciones sensibles, así como la no existencia del problema del filósofo aleman sobre si es posible ó nó que á otros espíritus les sean dados los objetos en una intuicion diferente de la sensible. Este problema se halla resuelto en nosotros mismos; puesto que la atenta observacion de los fenómenos internos y de la recíproca comunicacion de los espíritus, nos ha dado á conocer no solo la posibilidad sino tambien la existencia de intuiciones diferentes de la sensible.

CAPÍTULO XIV.

VALOR DE LOS CONCEPTOS INTELECTUALES, PRESCINDIENDO DE LA INTUICION INTELECTUAL.

89. Aun cuando admitiéramos que para nuestro espíritu no hay otra intuición que la sensible, no se inferiría que los conceptos del orden intelectual puro fuesen formas vacías, inútiles para el conocimiento de los objetos en sí mismos. Siempre se había entendido que las ideas generales no eran intuitivas; pues por lo mismo que eran generales no podían referirse *inmediatamente* á un objeto determinado; pero á nadie se le había ocurrido que no pudieran servir para darnos verdaderos conocimientos.

90. Es cierto que las ideas generales por sí solas; no conducen á ningún resultado positivo, ó en otros términos, no nos hacen conocer los seres existentes; pero si se las une con otras particulares, se establece entre aquellas y estas una influencia recíproca, de donde resulta el conocimiento. Cuando afirmo en general: «todo ser contingente necesita una causa;» esta proposición, aunque muy verdadera, nada me dice en el orden de los hechos, si prescindo absolutamente de que existen seres contingentes y causas de cualquiera especie. En tal supuesto la

proposicion expresa una relacion de ideas, nó de hechos; el conocimiento que resulta es meramente ideal, nó positivo.

91. Esta relacion de las ideas envuelve tácitamente una condicion, que les da para los hechos un valor hipotético; porque cuando se afirma que todo ser contingente ha de tener una causa, no se entiende afirmar una relacion de ideas destituida de toda aplicacion posible; antes por el contrario, se quiere significar que si existe en la realidad un ser contingente, habrá tenido realmente una causa.

92. Para que este valor hipotético de las ideas se convierta en positivo, basta que se verifique la condicion envuelta en la proposicion general. « Todo ser contingente necesita una causa: » esto por sí solo, nada me enseña sobre el mundo real: pero desde el momento que la experiencia me ofrece un ser contingente, la proposicion general, antes estéril, se hace sobre manera fecunda. Tan pronto como la experiencia me da un ser contingente, conozco la necesidad de su causa; infiero además la necesidad de la proporcion que ha de guardar la actividad producente con la cosa producida; por las calidades de esta discurro sobre las que deben hallarse en aquella. De esta manera construyo una verdadera ciencia positiva, referida á hechos determinados, fundándome en dos bases: la una es la verdad ideal, la otra es la real, ó sea el dato suministrado por la experiencia.

93. Como el ser que piensa tiene por necesidad conciencia de sí propio, ningún ser pensante puede estar limitado al conocimiento de verdades ideales puras. Aun cuando le supongamos enteramente aislado de todos los demás seres, en absoluta incomunicación con todo lo que no es él, de tal suerte que ni influya sobre ellos ni reciba ninguna influencia, no podrá estar reducido al conocimiento de un orden puramente ideal, puesto que por lo mismo que es pensante, tiene conciencia de sí propio; y la conciencia es esencialmente un hecho particular, un conocimiento de un ser determinado, pues que sin esto no sería conciencia.

94. Esta observación destruye por su base el sistema que pretende incomunicar el orden ideal con el real. Por ella se ve que la experiencia es no solo posible, sino absolutamente necesaria en todo ser pensante; pues que la conciencia es ya de suyo una experiencia, y la mas clara y segura de las experiencias. Luego las verdades del orden ideal se enlazan indispensablemente con las del real: suponer posible su incomunicación es desconocer un hecho fundamental de las ciencias ideológicas y psicológicas: la conciencia.

95. Para evidenciar la verdad y exactitud de la doctrina que precede, supongamos á un hombre ó mas bien á un espíritu humano, que ignorase absolutamente la existencia de un mundo externo, la de todo cuerpo, y hasta la de todo espíritu; que no supiese nada sobre su origen ni

sobre su destino, pero que al propio tiempo ejerciera su actividad intelectual, pues que sin esto, seria como una cosa muerta que no ofreceria campo á la observacion. Suponiendo que tiene las ideas generales, como de ser y no ser, de substancia y accidente, de absoluto y condicional, de necesario y contingente etc., es claro que las podrá combinar de diferentes maneras, y llegar á los mismos resultados puramente ideales, á que llegamos nosotros. Este es el supuesto mas favorable á una serie de conocimientos abstractos, independiente de la experiencia: no obstante, ni aun en este caso, las verdades conocidas quedarian limitadas al orden puramente ideal, y seria imposible que no descendiesen al real, si no se despojase al ser pensante de toda conciencia de sí propio.

En efecto: por lo mismo que se supone un ser que piensa, se supone un ser que puede decirse á sí mismo: «yo pienso.» Este acto es eminentemente experimental, y basta su reunion con las verdades generales en una conciencia comun, para que el ser aislado pueda salir de sí mismo creándose una ciencia positiva, por la cual pase del mundo de las ideas al mundo de los hechos. La inestabilidad de sus pensamientos y la permanencia del ser que los experimenta, le ofrecerán un caso práctico, en que se particularicen las ideas generales de substancia y accidente; la aparicion y desaparicion sucesiva de sus propios conceptos, le manifestará realizadas las ideas de

ser y de no ser; el recuerdo del tiempo en que comenzaron sus operaciones, mas allá del cual no se extiende la memoria de su existencia, le hará conocer la contingencia de su ser propio; cuyo hecho combinado con los principios generales que expresan las relaciones entre los seres contingentes y los necesarios, le sugerirá el pensamiento de que debe haber otro que le haya comunicado la existencia.

CAPÍTULO XV.

ACLARACIONES SOBRE EL VALOR DE LOS CONCEPTOS GENERALES.

96. Las ideas que un espíritu aislado se formase de los seres distintos de él, por mas vagas que fuesen, no lo serian hasta el punto de no referirse á una cosa real; el espíritu podria no conocer la naturaleza de esta realidad, pero sabria de cierto que existe. Un ciego de nacimiento no se forma idea clara de los colores, ni de la sensacion de ver; pero, ¿ignora por esto que la sensacion existe, y que las palabras, color, ver, y otras que se refieren á la vista tienen un objeto positivo y determinado? Nó por cierto. El ciego no sabe en qué consisten esas cosas de que oye hablar; pero sabe que son algo; los conceptos que á ellas se refieren, pueden llamarse im-

perfectos, mas nó vanos; las palabras con que los expresa, tienen para él una significacion incompleta, pero positiva.

97. Hay mucha diferencia entre los conceptos incompletos y los indeterminados: los primeros pueden referirse á una cosa positiva, aunque conocida imperfectamente; los segundos encierran tan solo una relacion de ideas que nada significa en el órden de los hechos. Hagamos palpable esta diferencia ampliando el ejemplo del párrafo anterior.

Un ciego de nacimiento no tiene intuicion de los colores, ni de nada que se refiera al sentido de la vista, pero está seguro de que existen unos hechos externos, que corresponden á una afeccion interna que se llama *ver*. Su idea es incompleta, pero encierra un objeto determinado. La existencia de este, le es atestiguada por la palabra de los que poseen el sentido de la vista: no sabe lo que es, pero sabe que es; ó hablando en otros términos, no conoce la esencia, pero sí la existencia. Supongamos ahora, que se trata de la posibilidad de un órden de sensaciones diferentes de las nuestras, y que no se parezcan en nada á ninguna de las que nosotros experimentamos: el concepto que se refiera á las nuevas sensaciones, no solo será incompleto, sino que no tendrá relacion con ningun objeto real. La idea general de afeccion de un ser sensitivo, hé aquí todo lo que habrá en nuestro espíritu; pero sin saber nada sobre su existencia, y con meras

conjeturas sobre las condiciones de su posibilidad. Este ejemplo aclara mi idea : en el ciego de nacimiento que oye hablar de lo perteneciente al sentido de la vista, hallamos un concepto incompleto, pero al cual corresponde la existencia de una serie de hechos, conocida por su espíritu; pero en nosotros, pensando en una especie de sensaciones diferentes de las nuestras, encontramos conceptos, que tienen un objeto general, de cuya realizacion nada sabemos.

98. Hé aquí explicado cómo nuestro espíritu, sin tener intuicion de una cosa, puede sin embargo conocerla, y estar completamente cierto de su existencia; hé aquí demostrado que los conceptos, aunque no se refieran á una intuicion sensible, pueden tener un valor, no solo en el orden de las ideas, sino tambien en el de los hechos.

99. Para probar la esterilidad de los conceptos fuera de la intuicion sensible, aduce Kant una razon y es, que nosotros no podemos definir las categorías y los principios que de ellas emanan, sin referirnos á los objetos de la sensibilidad. Esto no prueba nada : porque en primer lugar, la imposibilidad de una definicion, no siempre procede de que el concepto que se ha de definir esté vacío; sino que muchas veces dimana de que el concepto es simple, y por tanto no es susceptible de una descomposicion en partes, que se puedan expresar con palabras. ¿Cómo se define la idea de *ser*? En todo cuanto se diga para

definir, entrará lo definido : las palabras, cosa, realidad, existencia, todas significan *ser*.

Como la intuición sensible es la base de nuestras relaciones con el mundo externo, y por consiguiente, con nuestros semejantes, natural es que al proponernos expresar un concepto cualquiera echemos mano de aplicaciones sensibles; pero de esto no se infiere, que independientemente de ellas, no haya en nuestro espíritu una verdad real, contenida en el concepto que deseamos explicar.

100. Esta capacidad de conocer los objetos bajo ideas generales, es una de las propiedades características de nuestro espíritu; y en nuestra debilidad para penetrar en la esencia de las cosas, es un auxiliar indispensable para que podamos pensar. En el curso mismo de los negocios ordinarios de la vida, nos acontece necesitar conocimientos de la existencia de una cosa, y de alguno de sus atributos, sin que nos sea preciso tener de ella un conocimiento perfecto. Para estos casos nos sirven las ideas generales, que ayudadas por algun dato de la experiencia, nos ponen en comunicacion mediata con el objeto que no se presenta á nuestra intuición. ¿Por qué no podrá verificarse lo mismo, con respecto á los seres insensibles, y que solo son objeto de intuiciones intelectuales? No alcanzo lo que se puede contestar á estas reflexiones, que á mas de tener en su apoyo la observacion de los fenómenos internos, están confirmadas por el sentido comun.

CAPÍTULO XVI.

VALOR DE LOS PRINCIPIOS, INDEPENDIENTEMENTE DE LA INTUICION SENSIBLE.

101. El principio de contradiccion, condicion indispensable de toda certeza, de toda verdad, y sin el cual, así el mundo externo como la inteligencia, se reducen á un caos, nos ofrece un ejemplo del valor intrínseco de los conceptos intelectuales puros, independientemente de la intuicion sensible.

Al afirmarse la posibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, ó bien la exclusion del no ser por el ser, no se une al concepto de ser ninguna idea determinada; y por tanto se prescinde absolutamente de toda intuicion sensible. Sea cual fuere el objeto, sea cual fuere su naturaleza y las relaciones de su existencia; corpóreo ó incorpóreo, compuesto ó simple, accidente ó substancia, contingente ó necesario, finito ó infinito, siempre se verifica que el ser excluye al no ser, y el no ser al ser, siempre se verifica la absoluta incompatibilidad de estos dos extremos; por manera que la afirmacion del uno es siempre, en todos casos, en todas las suposiciones imaginables, la negacion del otro.

Ahora bien : limitar el valor de estos conceptos á la intuicion sensible, seria destruir el principio

de contradiccion. La limitacion del principio equivale á su nulidad. Su universalidad absoluta se liga á su necesidad absoluta: si se le restringe, se le hace contingente; porque si suponemos que el principio de contradiccion puede faltar en un caso, nos falta para todos. Admitir la posibilidad de un absurdo es negar su absurdidad: si la contradiccion del ser y del no ser no existe en todos los supuestos, no existe en ninguno.

102. La dificultad está en saber cómo se puede hacer tránsito del principio de contradiccion á las verdades reales; porque no afirmándose en él nada determinado, y sí únicamente la repugnancia del sí al nó y del nó al sí, tendremos que será imposible afirmar ninguno de estos extremos no negando al otro y viceversa; y como por otra parte, esto es imposible limitándonos al solo principio de contradiccion, que nada encierra sino la relacion mas general entre las dos ideas mas generales, se infiere que él por sí solo, es completamente estéril para conducirnos á ningun resultado positivo. Todo esto es mucha verdad; pero no se opone en nada á lo dicho sobre el valor intrínseco de los conceptos generales.

Ya llevo observado que las verdades del orden puramente ideal solo tienen un valor hipotético, y que para producir una ciencia positiva, necesitan hechos á que puedan aplicarse; pero he observado tambien, que estos hechos los suministra la experiencia; y que todo ser pensante posee cuando menos uno, que es la conciencia

de sí propio. Luego todo ser pensante hará un uso positivo del principio de contradicción, supuesto que hallará en su propia conciencia hechos á los cuales le podrá aplicar.

103. Aun admitiendo la suposición de que en nuestro espíritu no hay mas intuición que la sensible, no se inferiría que los principios generales y muy particularmente el de contradicción, no pudiesen tener un valor positivo; porque si suponemos que estos principios combinados con las intuiciones sensibles producen un conocimiento de que hay otros seres fuera del orden de la sensibilidad, resultará que estos, sin sernos dados en intuición inmediata, serán realmente conocidos. Esto es lo que se verifica cuando el espíritu humano se eleva por discurso al conocimiento de lo no sensible. De una parte, los datos suministrados por la experiencia, y de otra, las verdades generales y necesarias, forman un enlace constitutivo de una ciencia positiva, la cual nos guía con entera seguridad al conocimiento de objetos no sometidos á experiencia inmediata.

Esta teoría es tan clara, tan evidente, tan fundada en la conciencia de nuestros propios actos, tan acorde con cuanto observamos en los procedimientos del espíritu humano, que causa extraña sorpresa el encontrarse con filósofos cuyas erróneas doctrinas obliguen á defenderla y explicarla.

104. El tránsito de lo conocido á lo desco-

nocido es un proceder característico de nuestro entendimiento; y este tránsito es imposible si se niega la realidad de todo conocimiento que no se refiera á una intuición. Lo que se nos presenta de este último modo, nos es dado, está presente á nuestra vista, no necesitamos buscarlo; si pues no hay objeto realmente conocido, sino el que se ofrece en intuición, el progreso intelectual es imposible; todos los adelantos de nuestro espíritu se reducirán entonces á combinaciones de las formas presentadas por sensibilidad, y aun estas no conducirán á nada, cuando dejen de ser intuitivas, esto es, cuando no se refieran á objetos determinados inmediatamente sentidos. La *Crítica de la razón pura* es la ruina de toda razón; esta se examina á sí propia para suicidarse ó sea para convencerse de que en sí no contiene nada positivo.

Reducidos los principios generales al solo valor relativo á las intuiciones sensibles, la ciencia muere. Lo que hemos demostrado del principio de contradicción se aplicará à *fortiori* á todos los demás; si este no se salva del naufragio, no puede salvarse ninguno. Entonces, la necesidad entrañada por los principios resulta minada por su basa; nada sabemos sino que hay en nosotros una serie de fenómenos que nos *parecen* necesarios. ¿Cuál es el uso que de ellos podremos hacer, fuera del orden subjetivo? ninguno. Hémos aquí pues en el escepticismo mas completo, condenados á simples apariencias, sin medio para conocer ninguna realidad.

103. Nó, no está condenado el espíritu humano á una esterilidad tan desesperante : la razon no es una palabra vana; el raciocinio no es un juego pueril que solo sirva de entretenimiento. En medio de las preocupaciones, de los errores, de los extravíos de la mísera humanidad, descuella esa fuerza, esa actividad admirable, con la cual el espíritu se lanza fuera de sí propio, *conoce* lo que no puede *ver*, y *presiente* un nuevo mundo que ha de *sentir* un día. La naturaleza está velada á nuestros ojos; arcanos impenetrables nos rodean; encontramos por do quiera sombras que nos encubren la realidad de los objetos; pero al través de esas tinieblas columbramos algunos destellos de luz : no obstante el profundo silencio que reina en el piélago de los seres entre cuyas oleadas nos agitamos, como gotas imperceptibles en la inmensidad del océano, oímos de vez en cuando voces misteriosas que nos indican el rumbo que debemos seguir para llegar á playas desconocidas.

CAPÍTULO XVII.

RELACIONES DE LA INTUICION CON EL GRADO DEL SER PERCEPTIVO.

106. La perfeccion de la inteligencia trae consigo la extension y la claridad de sus intuiciones: cuanto mas perfecta sea, será mas intuitiva. La inteligencia infinita no conoce por discurso, sino por intuicion; no necesita buscar los objetos, los contempla delante de sí: con intuicion de identidad, en lo que toca á su esencia propia; con intuicion de causalidad, en lo relativo á lo que existe ó puede existir fuera de ella. Los demás espíritus tienen la intuicion tanto mas perfecta, cuanto mas elevado es el órden á que pertenecen; por manera que el conocimiento por conceptos indica una imperfeccion de la inteligencia.

107. Segun el lugar que ocupa un ser en la escala del universo, serán sus relaciones con los demás seres. Dios, ser infinito, y causa de todo lo que existe ó puede existir, tiene íntimas é inmediatas relaciones con todo el universo, no solo considerado en su conjunto, sino tambien en sus mas pequeños pormenores. Por esta razon, existe en Dios una representacion perfectísima de todos los seres, no solo tomados en su generalidad, sino tambien en sus últimas dife-

rencias. El Ser causa de todo, no conoce los objetos por conceptos vagos, por medio de representaciones que solo le ofrezcan lo que los seres encierran de comun; sino que habiendo causado hasta sus mas pequeñas diferencias, es preciso que estas se presenten á sus ojos con perfecta claridad. Su conocimiento se funda en una realidad infinita que es él mismo; su entendimiento no divaga fluctuante por un mundo ideal é hipotético, sino que fijo con clarísima intuicion en la realidad infinita, ve todo lo que es el ser infinito y todo lo que puede producir con su actividad infinita. Para Dios no hay experiencia procedente de afuera; porque nada puede influir sobre él; toda su experiencia consiste en el conocimiento y amor de sí mismo.

108. Los seres criados, que ocupan un lugar determinado en la escala del universo, no se refieren á este sino bajo ciertos aspectos; sus relaciones con los demás están reducidas á un punto de vista, al cual se subordinan sus facultades perceptivas. La representacion que en sí contienen, debe ser proporcionada al conocimiento que ha de producir; de donde resulta que cada ser inteligente tendrá su representacion adaptada á las funciones que ha de ejercer en el universo. Si el ser no pertenece al orden de las inteligencias, sus facultades perceptivas se limitarán á las intuiciones sensibles, en la medida que le corresponde segun el lugar á que está destinado.

109. Ya hemos visto que las facultades inte-

lectuales se fecundan con las ideas generales, y la intuicion de objetos determinados; de lo que se infiere que toda inteligencia ha menester intuiciones, si su conocimiento no se ha de limitar á un órden puramente hipotético.

Al espíritu humano, destinado á la union con el cuerpo, y á estar en continua comunicacion con el universo corpóreo, le ha sido dada la intuicion sensible, como base de sus relaciones con los cuerpos. Lo propio les sucede á los brutos: debiendo estar en continuas relaciones con el mundo corpóreo, les ha sido dada tambien la intuicion sensible. Pero limitados á las funciones de la vida animal, carecen de intuiciones superiores á la esfera de la sensibilidad, y no poseen la fuerza necesaria para convertir las representaciones sensibles en objeto de combinaciones intelectuales.

110. Al pasar del bruto al hombre se da un salto inmenso en la escala de los seres. Como toda inteligencia tiene conciencia de sí propia, y puede fijar su atencion sobre sus actos, el espíritu humano conoce los suyos intuitivamente, y por tanto encuentra en sí mismo una intuicion superior á la sensible. A mas de dichas intuiciones, nos ha sido dada la fuerza discursiva, por medio de la cual construimos representaciones con las que llegamos al conocimiento de los objetos, que no se ofrecen inmediatamente á nuestra percepcion.

Así, partiendo de los datos que nos suministra

la experiencia externa é interna, y auxiliados con las ideas generales que encierran las condiciones primitivas de toda inteligencia y de todo ser, podemos penetrar en el mundo de la realidad, conociendo, aunque imperfectamente, el conjunto de seres que constituyen el universo, y la causa infinita que los ha criado á todos.

CAPÍTULO XVIII.

ASPIRACIONES DEL ALMA HUMANA.

111. La atenta observacion de los fenómenos internos nos enseña que el alma humana tiene aspiraciones que van mucho mas lejos de lo que posee en la actualidad. No satisfecha con los objetos que se le dan en intuicion inmediata, se lanza en busca de otros de un órden superior; y en los mismos que se le ofrecen inmediatamente, no se contenta con el aspecto bajo el cual se le *aparecen*, quiere saber lo que *son*.

Lo puramente individual no satisface al espíritu. Enclavado en un punto de la escala inmensa de los seres, no se limita á percibir los que tiene en su alrededor y que forman como la atmósfera en que debe vivir; aspira al conocimiento de los que le preceden y le siguen, quiere conocer el conjunto, descubrir la ley de donde resulta la

inefable armonía que preside á la creacion. Sus goces mas puros los encuentra en salir de la esfera en que le tiene encerrado la limitacion de sus facultades: su actividad es mayor que sus fuerzas; sus deseos son superiores á su ser.

112. El fenómeno que notamos en la inteligencia, lo descubrimos tambien en el sentimiento y en la voluntad. Para satisfacer sus necesidades y atender á la conservacion del individuo y de la especie, tiene el hombre sensaciones y sentimientos que se dirigen á objetos determinados; pero al lado de esas afecciones, limitadas á la esfera en que se halla circunscrito, experimenta sentimientos mas elevados que le arrojan fuera de su órbita, y que por decirlo así, absorben su individualidad en el piélago de lo infinito.

Cuando el hombre se pone en contacto con la naturaleza en sí misma, despojada de todas las condiciones que la refieren á individuos; experimenta un sentimiento indefinible, una especie de presentimiento de lo infinito. Sentaos á la orilla del mar en una playa solitaria; escuchad el sordo mujido de las olas que se estrellan bajo vuestros piés, ó el silbido de los vientos que las agitan; con la vista fija en aquella inmensidad mirad la línea azulada que une la bóveda del cielo con las aguas del océano; colocaos en una vasta y desierta llanura ó en el corazon de un bosque de árboles seculares; en el silencio de la noche contemplad el firmamento sembrado de astros que siguen tranquilamente su carrera, como la siguieron

muchos siglos antes, como la seguirán siglos después; sin esfuerzo, sin trabajo de ninguna clase, abandonaos á los movimientos espontáneos de vuestra alma, y veréis como brotan en ella sentimientos que la conmueven hondamente, que la levantan sobre sí misma, y como que la absorben en la inmensidad. Su individualidad desaparece á sus propios ojos; siente la armonía que preside al conjunto inmenso de que forma una pequeñísima parte: en aquellos momentos solemnes, es cuando el genio canta inspirado las grandezas de la creacion, y levanta una punta del velo que cubre á los ojos de los mortales el esplendente solio del supremo Hacedor.

113. Aquel sentimiento grave, profundo, calmoso, que se apodera de nosotros en ocasiones semejantes, nada tiene de relativo á objetos individuales: es una expansion del alma que se abre al contacto de la naturaleza, como la flor de la mañana á los rayos del sol; es una atraccion divina con que el Autor de todo lo criado nos levanta de este monton de polvo en que nos arrastramos por breves dias. Así se armonizan el entendimiento y el corazon; así este presiente lo que aquel conoce; así se nos avisa por diferentes caminos que no creamos limitado el ejercicio de nuestras facultades á la estrecha órbita que se nos ha concedido sobre la tierra: guardémonos de helar el corazon con el frio de la insensibilidad, y de apagar la antorcha del entendimiento con el desolante soplo del escepticismo.

CAPÍTULO XIX.

ELEMENTOS Y VARIEDAD DE CARACTÉRES DE LA REPRESENTACION SENSIBLE.

114. Examinemos ahora cuáles son los elementos primitivos de las combinaciones de nuestro espíritu, empezando por los sensibles. En todo acto de sensibilidad representativa, entra la extension: sin ella nada se nos representa, y las sensaciones se reducen á meras afecciones del alma, sin relacion á ningun objeto.

115. La extension por sí sola, prescindiendo de su limitabilidad, no se presta á ninguna combinacion: solo ofrece una representacion vaga, indefinida, inmensa, de la cual nada resulta distinto de ella misma. Pero si con la extension se combina la limitabilidad, resulta la figurabilidad, es decir el campo infinito por el cual se explaya la ciencia geométrica.

116. *Extension, limitable*, hé aquí los dos elementos de la intuicion sensible. Estos elementos pueden ofrecérseos de dos maneras: ó bien ligados á sensaciones que nos presentan objetos determinados; ó bien como producciones de nuestra actividad interna. Si miro el disco de la luna, tengo una intuicion de la primera clase; y si queriendo considerar las propiedades de un círculo,

produzco su representacion en mi interior, esta será de la segunda clase.

117. Esa actividad interior, con que producimos á nuestra voluntad y capricho, un número indefinido de representaciones, con indefinida variedad de formas, es un fenómeno importante en que conviene fijar la atencion. Él nos manifiesta que la actividad productiva no está limitada al orden intelectual puro, pues que la vemos en él sensible; y nó como quiera, sino desplegada en una escala infinita. Una recta podemos prolongarla hasta lo infinito; á su lado en un mismo plano, podemos tirar otras infinitas; la variedad de ángulos en que podemos considerar la posicion de varias rectas, se extiende hasta lo infinito: de suerte que con solas líneas rectas, la actividad productiva en el orden de la sensibilidad no conoce ningun límite. Si apartándonos de la direccion recta nos fijamos en las curvas, sus combinaciones en tamaño, en naturaleza, en respectiva posicion, en relaciones con ejes determinados, son tambien infinitas: de suerte que sin salir del orden sensible, encontramos en nosotros una fuerza productiva de infinitas representaciones, no habiendo menester otros elementos que la extension terminable ó figurable.

118. La facultad representativa sensible se desenvuelve unas veces por la presencia de un objeto; otras, espontáneamente, sin ninguna dependencia de la voluntad; y otras por fin, á consecuencia de un acto libre. No es de este lugar

el exámen del modo con que el fenómeno de la representacion está ligado con las afecciones de los órganos corpóreos; por ahora, solo me propongo consignar y explicar los hechos en la esfera ideológica, prescindiendo absolutamente de su aspecto fisiológico.

Entre las representaciones sensibles arriba clasificadas, y que podríamos llamar *pasivas*, *espontáneas y libres*, hay diferencias notables que conviene observar.

119. La representacion pasiva es dada al alma, independientemente de su actividad. Al estar en presencia de un objeto, con los ojos abiertos nos es imposible no verle: y aun el no verle de cierta manera, en no alterando el punto de vista ú otras condiciones de la vision. Por esta causa, parece que en el ejercicio de sus sentidos el alma está puramente pasiva; pues que sus representaciones dependen necesariamente de las condiciones á que están sujetos sus órganos corpóreos en relacion con los objetos.

120. La representacion espontánea, ó sea la facultad productiva de representaciones sensibles obrando independientemente de los objetos externos y de la voluntad, parece tambien tener algo de pasiva, y que su ejercicio depende de las afecciones orgánicas. Así parece indicarlo el que estas representaciones suelen existir sin ningun orden, ó á lo mas, con el que han tenido en otro tiempo, si son recuerdos de sensaciones anteriores. Nótase tambien que algunas veces se

nos ofrecen estas representaciones, no obstante los esfuerzos de la voluntad por disiparlas y olvidarlas; algunas son tan tenaces, que triunfan por mucho tiempo de toda la resistencia del libre albedrío.

Este fenómeno no es fácil explicarlo, sino apelando á causas orgánicas que en determinadas ocasiones, producen en el alma el mismo efecto que las impresiones de los sentidos externos. Lo cierto es que en algunos casos la representacion interna llega á tal punto de viveza, que el sujeto la confunde con las impresiones de los sentidos; lo que tampoco puede explicarse sino diciendo que la afeccion orgánica interior ha llegado á ser tan fuerte, que ha equivalido á la que hubiera podido causar la impresion de un objeto obrando sobre el órgano externo.

121. En esa produccion espontánea es de notar, que las representaciones no siempre corresponden á otras recibidas anteriormente; sino que se descubre en ellas una fuerza de combinacion de donde resultan objetos imaginarios enteramente nuevos. Esta combinacion á veces se ejerce de una manera completamente ciega; en cuyo caso solo resultan productos extravagantes; pero otras veces la actividad, sometida á ciertas condiciones independientemente del libre albedrío, produce objetos artísticos bellos ó sublimes.

El genio no es otra cosa que la espontaneidad de la imaginacion y del sentimiento, que se desenvuelven con subordinacion á las condiciones

de lo bello. Los artistas no dotados de genio, no carecen de fuerza de voluntad para producir las obras del genio; tampoco están destituidos de imaginacion para reproducir el objeto bello cuando se les ha presentado; no les faltan discernimiento y gusto para distinguir y admirar los objetos bellos, ni ignoran las reglas del arte, y cuanto se puede decir en explicacion del carácter de la belleza; lo que les falta es la espontaneidad instintivamente bella; esa espontaneidad que se desenvuelve misteriosamente en los mas recónditos senos del alma, que lejos de estar pendiente de la libre voluntad de su poseedor, le dirige y le señorea, persiguiéndole en el sueño como en la vigilia, en la diversion como en las ocupaciones, y que consume frecuentemente la existencia del hombre privilegiado, cual un fuego violento rompe las paredes del frágil vaso en que se le encierra.

122. La produccion libre se verifica cuando las representaciones se nos ofrecen por imperio de nuestra voluntad, y bajo las condiciones que esta prescribe, lo que sucede en las construcciones del arte, y en las combinaciones de figuras que sirven de objeto á la ciencia geométrica.

123. Esta construccion *à priori*, no puede referirse á un tipo existente en nuestra imaginacion; porque en tal caso, como este tipo seria la misma representacion sensible, no habria necesidad de construirla. ¿Cómo es posible, pues, que se construya una representacion de la cual no

tenemos imagen? no basta el que poseamos los elementos, es decir, la extension figurable, pues que con estos se pueden construir infinitas figuras; luego se necesita algo que pueda servir de norma para que resulte la representacion deseada.

Para la inteligencia de esto conviene observar que las intuiciones sensibles están ligadas á conceptos generales, con cuyo auxilio se pueden reconstruir. Aunque en la actualidad no se me ofrezca la representacion sensible de una figura cualquiera, por ejemplo, un hexágono regular, me basta el concepto formado de las ideas, *línea*, *seis*, *é igualdad de ángulos*, para que pueda producir en mi interior la representacion sensible del hexágono, y construirla en lo interior si lo necesito. Por donde se echa de ver que la actividad libre productiva de representaciones sensibles determinadas, se funda en conceptos generales que aunque independientes de la sensibilidad, se refieren á ella de un modo indeterminado. De esto resulta tambien que el entendimiento puede concebirlo sensible indeterminadamente, conservando las condiciones á que están sujetos en sus respectivos casos los elementos suministrados por la sensibilidad, sin que el acto intelectual se refiera á ninguna intuicion determinada.

124. Analizando el objeto de estos conceptos generales, referidos á la intuicion sensible, considerada tambien en general, parece que en ellos el entendimiento se ocupa de cosas que no se le

ofrecen distintamente, y que solo tiene vinculadas en algunos signos; con la seguridad empero de que le es posible desenvolver lo que en estos se encierra, y contemplarlo con entera claridad.

CAPÍTULO XX.

SI HAY REPRESENTACIONES INTERMEDIAS ENTRE LA
INTUICION SENSIBLE Y EL ACTO INTELECTUAL.

125. Ocurre aquí la cuestion de si es necesario que el entendimiento, para recibir las relaciones geométricas ofrecidas en la intuicion sensible, posea algunas representaciones intermedias que le pongan en contacto con el orden sensible (V. cap. VI). A primera vista parece que en efecto hay la indicada necesidad; puesto que siendo el entendimiento una facultad no sensitiva, no pueden ser su objeto inmediato los elementos sensibles. Pero bien examinada la materia, parece mas probable que no hay necesidad de ningun intermedio; excepto un signo que sirva de enlace á los elementos sensibles, y con cuyo auxilio se encuentre el punto donde se han de reunir, y las condiciones á que se han de sujetar. Como este signo será una palabra, ú otra cosa cualquiera, capaz de ser representada sensiblemente, su mediacion tampoco resolveria la

dificultad; pues que siempre quedaria la cuestion de cómo el entendimiento se pone en comunicacion con el signo sensible.

La dificultad propuesta dimana de que se consideran las facultades del alma, no solo como distintas, sino tambien como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable á la clasificacion de las operaciones, no está de acuerdo con la enseñanza de la experiencia.

No puede negarse que observamos en nuestro interior afecciones, operaciones muy diferentes entre sí, que nacen de distintos objetos, y producen resultados tambien muy diferentes; esto induce á establecer distincion de facultades, y á separar en cierto modo sus funciones, para que no se mezclen y confundan. Pero tampoco cabe duda en que todas las operaciones y afecciones del alma, se ligan en un centro comun, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distincion de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace ó el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicacion en que se hallan todas las operaciones del alma. Instantáneamente reflexionamos sobre la impresion sentida, instantáneamente experimentamos una sensacion agradable ó ingrata

á consecuencia de una reflexion que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos ó rechazamos el objeto del pensamiento; hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicacion incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo comun, en ese *yo*, que los experimenta. ¿Qué necesidad hay pues, de fingir seres intermedios para poner en comunicacion las facultades del alma? ¿por qué esta con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afeciones y representaciones sensibles, y de cuanto halla en su conciencia? Supuesto que esa conciencia, en su indivisible unidad, comprende toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podria referirse á todo cuanto ella encierra de activo ó de receptivo; sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar á unas facultades lo que está sucediendo en las otras.

126. El *entendimiento agente* de los aristotélicos, admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada á las representaciones sensibles, no lo parece tanto, si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual. El entender es todo actividad; la receptividad del alma no tiene

en ello mas parte que el proporcionar los materiales: los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad, sujeta de una parte á las condiciones entrañadas por la cosa entendida, y subordinada por otro lado á las condiciones generales de toda inteligencia.

127. No quiero decir que el acto intelectual no se refiera á ningun objeto: reemplazo la idea por otros actos del alma, ó por afecciones ó representaciones de cualquiera clase, sean activas ó pasivas. Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuicion sensible determinada, diré que es esta misma intuicion. Si se insiste en la dificultad de explicar la union de cosas tan diferentes, replicaré 1.º que esta union existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2.º que la misma dificultad objetada, milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuicion sensible; pudiéndose preguntarles cómo el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuicion. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será tambien en otro; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán negarla para el nuestro.

Cuando el entendimiento no se refiera á ninguna intuicion determinada, y sí únicamente á intuiciones sensibles en general, su objeto in-

mediato es la posibilidad de ellas tambien en general, con sujecion á las condiciones del objeto, considerado en general, y á las de toda inteligencia : entre las cuales figura como la primera, el principio de contradiccion.

CAPÍTULO XXI.

IDEAS INDETERMINADAS Y DETERMINADAS.

128. A más de los actos intelectuales que se refieren á objetos sensibles en general, debemos admitir otros, so pena de caer en el sensualismo, limitando el entendimiento á la percepcion y combinacion de los objetos que le ofrece la sensibilidad. En este caso ¿cuál es el objeto del acto intelectual? Hé aquí una cuestion tan difícil como interesante.

129. El entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas determinadas ó indeterminadas : esto es, por ideas que encierren algo determinado, realizable en un ser que se ofrece, ó puede ofrecerse á nuestra percepcion; ó por ideas que representen relaciones generales, sin aplicacion á ningun objeto. Es preciso no confundir las ideas generales con las indeterminadas, ni las particulares con las determinadas. Toda idea indeterminada es general : pero nó viceversa; la

idea de *ser*, es general é indeterminada; la idea de inteligencia, es general, pero determinada. La idea particular se refiere á un individuo; la determinada, á una propiedad; y no deja de ser determinada por prescindirse en ella de toda relacion á un individuo existente. Esta distincion da lugar á consideraciones de la mayor trascendencia.

130. Parece que el principal objeto del entendimiento, cuando procede por conceptos indeterminados, es el *ser*, en su mayor universalidad. Esta es la idea matriz, fundamental, en cuyo alrededor se agolpan y ordenan todas las otras. De la idea del *ser* brota el principio de contradiccion con sus infinitas aplicaciones á toda clase de objetos; de ella dimanán tambien las de substancia y accidente, de causa y efecto, de necesario y contingente, y cuantas se encierran en la ciencia ontológica, que por esta razon se ha llamado ontología, ó ciencia del ente.

131. En estos conocimientos, que expresan las relaciones generales de todos los seres, no se contiene nada característico, mientras no salen de su esfera puramente metafísica, y no descenden al campo de la realidad.

Para que podamos concebir un *ser* real, es necesario que se nos presente con alguna propiedad. *Ser* y no *ser*, substancia y accidente, causa y efecto, son ideas sumamente fecundas, cuando se las combina con alguna cosa positiva; pero tomadas en general, sin añadirles nada que las

determine, no nos presentan un objeto existente ni aun posible.

132. *Ser*, ¿qué nos ofrece esta idea? la de una *cosa* en abstracto; pero si queremos concebir que esta cosa existe, ó es posible, necesitamos pensar que esta cosa es algo con propiedades características. Tan pronto como se nos habla de una cosa que existe, buscamos instintivamente qué es, cuál es su naturaleza. Dios es el ser por esencia, es el mismo ser infinito; pero nada representaría á nuestro espíritu, si no lo concibiéramos no solo como ser, sino tambien como ser inteligente, activo, libre, y con las demás perfecciones de su esencia infinita.

133. La idea de substancia nos ofrece la de un ser permanente, que no está inherente á otro, á manera de modificacion. Esta idea, tomada en su generalidad, sin mas determinacion que la que añade á la idea de ser, la de subsistente, tampoco nos ofrece nada real, ni realizable. Para que una substancia exista, ó sea posible, no basta la permanencia en general, la subsistencia por sí misma, la no inherencia á un sujeto; es preciso además alguna nota característica, algun atributo; como corpóreo, inteligente, libre, ú otro cualquiera, que determine la idea general de substancia.

134. Lo propio se puede decir de la idea de causa ó actividad productora. Una cosa activa en general nada nos ofrece real ni posible. Para concebir una actividad existente, necesitamos

referirnos á una actividad determinada : no nos basta la idea de hacer ó poder hacer, en general; es preciso que nos representemos la accion ejerciéndose de tal ó cual modo, refiriéndose á objetos determinados, produciendo, nó seres en general, sino seres con sus atributos característicos. Es verdad que no necesitamos saber cuáles son esos atributos; pero sí necesitamos saber que existen con sus determinaciones. La causa mas universal que concebimos, es la primera, la infinita, Dios: sin embargo no la concebimos como causa en abstracto, ateniéndonos á la simple idea de actividad productiva; sino que añadimos á la idea general de causa, las de inteligencia y voluntad libre. Cuando decimos que Dios es omnipotente extendemos su poder á una esfera infinita: no conocemos los atributos característicos de todos los seres que pueden ser criados por aquella actividad infinita; pero estamos seguros de que todo ser existente ó posible, tiene una naturaleza determinada; y no concebimos que pueda ser producido un ser, que no sea mas que ser, sin ninguna determinacion.

135. Esta determinacion, indispensable para concebir la existencia ó la posibilidad de un ser, no la encontramos en las ideas indeterminadas, y necesitamos tomarla de la experiencia; por cuya razon, si nuestro entendimiento estuviese limitado á la combinacion de las relaciones que se le ofrecen en los conceptos indeterminados, se hallaria condenado á una ciencia completamente estéril.

Ya hemos visto (Cap. XIV) que la absoluta comunicacion del órden ideal con el real, es imposible, en no destituyendo al ser inteligente de toda conciencia de sí propio; pero es preciso no contentarnos con saber que existe semejante comunicacion, procurando averiguar, en qué puntos se verifica, y hasta dónde se extiende.

136. Antes de pasar á dicha investigacion, quiero hacer notar que la doctrina expuesta en este capítulo no debe confundirse con la del capítulo XIV. Allí se manifiesta que las ideas generales por sí solas, tienen un valor puramente hipotético, y que no conducen á nada real, en no combinando con ellas algun dato positivo, suministrado por la experiencia; aquí he probado que las ideas indeterminadas de ser, substancia y causa, por sí solas, no bastan á hacernos concebir nada existente ni aun posible; si no van acompañadas de alguna idea determinada, que dé un carácter á la idea general; allí se daba á las ideas generales un valor hipotético, con respecto á la existencia, aquí se afirma la necesidad de acompañar las ideas indeterminadas, con alguna propiedad que las haga capaces de constituir una esencia, siquiera en el órden posible. Estas son cosas muy diferentes que importa no confundir, para lo cual es necesario no olvidar la distincion entre las ideas generales y las indeterminadas, y entre las particulares y las determinadas (129).

CAPÍTULO XXII.

LÍMITES DE NUESTRA INTUICION.

137. Si podemos señalar los límites del campo de la experiencia, y determinar exactamente cuanto en ellos se encierra, habremos determinado tambien los atributos característicos con que un ser puede presentársenos como existente ó posible.

138. Sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad, hé aquí, si no me engaño, todo cuanto se contiene en nuestra experiencia, y hé aquí por qué nos es imposible concebir ningun atributo característico de un ser, fuera de los cuatro indicados. Examinémoslos separadamente y con detencion, puesto que así lo exige la importancia de los resultados que consigo trae el hacer bien este deslinde.

139. Sensibilidad pasiva. Por este atributo entiendo la forma bajo la cual se nos presentan los seres que llamamos cuerpos. Como ya llevo explicado en distintos lugares, esa forma se reduce á extension terminada ó figurada.

Que este atributo encierra una verdadera determinacion, no puede negarse: para nosotros nada mas determinado que esos objetos que se presentan á nuestros sentidos, con extension y

figura, y demás propiedades anejas á esos atributos fundamentales. El movimiento y la impenetrabilidad, son determinaciones que acompañan á la extension, ó mas bien son relaciones de la misma extension. Para nosotros el movimiento es la alteracion de las situaciones de un cuerpo en el espacio, ó sea la alteracion de las posiciones de la extension de un cuerpo, con respecto á la extension del espacio. La impenetrabilidad es la recíproca exclusion de dos extensiones: las ideas de sólido y líquido, duro y blando, y otras semejantes, expresan relaciones de la extension de un cuerpo, con respecto á admitir, con mas ó menos resistencia, la extension de otro en un mismo lugar.

Nada importan aquí las cuestiones sobre la naturaleza de la extension; bástanos el que sea para nosotros un objeto determinado, que se nos ofrece en intuicion clarísima. El atributo de la sensibilidad pasiva ha sido considerado siempre como una de las determinaciones mas características; y de aquí es el haber entrado como una clasificacion fundamental en la escala de los seres. Tanto en las escuelas como en el lenguaje comun, son vulgares las divisiones de corpóreo é incorpóreo, material é inmaterial, sensible é insensible; y es fácil notar que las palabras corpóreo, material, sensible, aunque no enteramente sinónimas bajo ciertos aspectos, se las suele tomar como tales, en cuanto expresan una especie de seres que tienen por propiedad característica esas for-

mas bajo las cuales se ofrecen á nuestros sentidos.

140. La sensibilidad activa es la facultad de sentir. Esta es para nosotros objeto de experiencia inmediata; pues que la tenemos en nosotros mismos. Con esa presencia clarísima de los actos sensitivos, concebimos muy bien lo que es el sentir en los sujetos distintos de nosotros; aunque no tengamos conciencia de lo que pasa en otro sujeto sensitivo cuando ve, sabemos muy bien lo que es el ver: es en los demás lo que en nosotros: en la conciencia propia, está retratada la ajena. Cuando se nos habla de un ser sensitivo, sabemos muy bien de qué se trata, y nó por medio de una idea vaga, sino determinada perfectamente. Al ofrecerse la cuestion de si son posibles otros sentidos, entonces la idea del ser dotado de ellos, pierde un tanto de su determinacion; nuestro entendimiento no tiene intuicion de lo que aquel seria; discurre sobre la realidad ó la posibilidad por medio de conceptos generales.

141. La inteligencia, ó bien la fuerza de concebir y combinar independientemente del orden sensible, es otro dato suministrado por la experiencia propia. Como que este es un hecho de conciencia, no le conocemos por ideas abstractas, sino por intuicion: es el ejercicio de una actividad que sentimos en nosotros, en ese *yo* que somos nosotros mismos; esa actividad está presente para nosotros de un modo tan íntimo, que si alguna dificultad tenemos en percibirla, es á causa

de su misma union, de su identidad con el sujeto que la ha de percibir.

La idea de la inteligencia no es para nosotros indeterminada sino intuitiva, puesto que ofrece un objeto dado inmediatamente á nuestra percepcion en el fondo del alma. Cuando hablamos de inteligencia, tenemos fija la vista en lo que pasa dentro de nosotros: la mayor ó menor perfeccion en la escala de los seres inteligentes, la vemos retratada en la gradacion de conocimientos que experimentamos en nosotros; y cuando queremos concebir una inteligencia mucho mayor, agrandamos, perfeccionamos el tipo que hemos encontrado en nosotros; de la propia suerte que para representarnos objetos sensibles mas grandes, mas perfectos, mas hermosos, que los que tenemos á la vista, no salimos de la esfera de la sensibilidad, sino que nos valemos de los mismos elementos que ella nos suministra, agrandándolos y embelleciéndolos para que lleguen al tipo ideal preconcebido en nuestra imaginacion.

142. La voluntad, compañera inseparable de la inteligencia, y que no puede existir sin ella, es sin embargo una facultad muy diferente de la misma; porque ofrece á nuestra intuicion una serie de fenómenos muy diversos de los intelectuales. Entender no es querer; se puede entender una cosa sin quererla; con el mismo acto de inteligencia en varios tiempos, ó en distintos sujetos, pueden enlazarse actos de la voluntad,

no solo diferentes sino contradictorios: querer y no querer, ó sea inclinacion y aversion.

El conocimiento de esta serie de fenómenos que llamamos actos de voluntad, nó es un conocimiento general, sino particular; nó abstracto, sino intuitivo. ¿Quién necesita abstraer, ni discurrir, para tener conciencia de que quiere ó no quiere, de que ama ó aborrece? Este conocimiento es intuitivo en lo tocante á los actos de nuestra voluntad; y con respecto á la de los demás, aunque no tenemos una intuicion inmediata, conocemos perfectamente lo que pasa en ellos, viéndolo en cierto modo retratado en lo que experimentamos en nosotros. Cuando se nos habla de actos de voluntad ajena ¿tenemos por ventura ninguna dificultad en concebir el objeto de que se trata? ¿necesitamos proceder discursivamente por ideas abstractas? nó por cierto; lo que pasa en los demás, es lo que pasa en nosotros: cuando quieren ó no quieren, experimentan lo mismo que nosotros cuando queremos ó no queremos; la conciencia de nuestra voluntad, es el retrato de todas las demás existentes ó posibles. Concebimos una voluntad mas ó menos perfecta, en la que reúne en grado mayor ó menor las perfecciones actuales ó posibles de la nuestra; y al proponernos concebir una voluntad de perfeccion infinita, elevamos á un grado infinito la perfeccion actual ó posible que encontramos en la finita.

143. Cuando el sagrado Texto nos dice que el hombre es criado á imagen y semejanza de

Dios, nos enseña una verdad sumamente luminosa, no solo bajo el aspecto sobrenatural, sino tambien bajo el puramente filosófico. En nuestra alma, en esa imágen de la inteligencia infinita, hallamos, no solo un caudal de ideas generales para traspasar los límites de la sensibilidad, sino tambien una representacion admirable, en la cual contemplamos como en un espejo, lo que pasa en aquel piélago infinito, que mientras estamos en esta vida no podemos conocer con intuicion inmediata. Esta representacion es imperfecta, es enigmática, pero es una verdadera representacion: en sus pequeñas dimensiones, agrandadas infinitamente, podemos contemplar lo infinito; en sus endebles resplandores, se nos refleja el resplandor infinito. La leve centella que salta del pedernal puede conducirnos á la imaginacion del océano de fuego que descubren los astrónomos en el astro del dia.

CAPÍTULO XXIII.

NECESIDAD ENTRAÑADA POR LAS IDEAS.

144. Hay en las ideas, aun en las relativas á hechos contingentes, algo necesario, de donde nace la ciencia; y que por lo mismo, no puede dimanar de la experiencia sola, por multiplicada que la supongamos. La induccion que resultase,

se limitaria á un cierto número de hechos; número que, aun admitiéndole tan crecido como podría darle la experiencia de todos los hombres de todos los siglos, distaria infinitamente de la universalidad, que se extiende á todo lo posible.

Además, por poco que reflexionemos sobre la certeza de las verdades íntimamente enlazadas con la experiencia, cuales son las aritméticas y geométricas, desde luego echaremos de ver, que la seguridad con que en ellas estribamos, no se apoya en la induccion, sino que independientemente de todo hecho particular, les damos asenso, considerando su verdad como absolutamente necesaria, aun cuando no pudiéramos comprobarla nunca con la piedra de toque de la experiencia.

145. La comprobacion de las ideas por los hechos es imposible en muchos casos; pues que la debilidad de nuestra percepcion y de nuestros sentidos, y lo grosero de los instrumentos que empleamos, nos impiden asegurarnos con toda exactitud de la correspondencia de los hechos con las ideas. A veces, la imposibilidad para hacer esta prueba es absoluta, á causa de que la verdad geométrica supone condiciones que en la práctica no podemos realizar.

146. Apliquemos estas observaciones á las mas sencillas verdades de la geometría. No habrá ciertamente quien ponga en duda la solidez de la prueba que se llama de superposicion: es decir, que si dos líneas ó superficies, puesta la

una sobre la otra, se confuuden exactamente, serán iguales. Esta verdad no puede depender de la experiencia. 1.º Porque la experiencia está reducida á algunos casos, y la proposicion es general. Decir que uno sirve para todos, es decir que hay un principio general independiente de la experiencia; pues nó de otro modo se podria deducir lo universal de lo particular, sino reconociendo una necesidad intrínseca en aquella verdad. 2.º Porque aun cuando esa experiencia pudiese valer, nos es imposible hacerla exacta; pues la superposicion hecha del modo mas delicado que imaginarse pueda, no llegará jamás á la exactitud geométrica, que no consiente que haya la mas pequeña diferencia en ningun punto.

Es un teorema elemental, el que los tres ángulos de un triángulo equivalen á dos rectos. Esta verdad no puede depender de la experiencia. 1.º Porque de lo particular no se puede deducir lo universal. 2.º Porque toda la delicadeza de los instrumentos para medir los ángulos no llegaria á la exactitud geométrica. 3.º Porque la geometría supone condiciones irrealizables para nosotros en la práctica: las líneas sin grueso, y los vértices de los ángulos, puntos indivisibles.

147. Si los principios generales dependiesen de la experiencia, dejarian de serlo, se limitarian á un cierto número de casos. La enunciacion tampoco podria ser absoluta, ni aun para los casos observados; porque seria menester ceñirse

á lo observado , es decir , á un poco mas ó menos que jamás llegaría á perfecta exactitud. Así , no podría afirmarse que en todo triángulo los tres ángulos equivalen á dos rectos ; se debería decir : en todos los triángulos sobre los cuales se ha podido hacer la experiencia , se ha observado que los tres ángulos valen dos rectos , á poca diferencia.

Claro es que con esto se destruirían todas las verdades necesarias ; y que las matemáticas mismas , no serían mas ciertas que las relaciones de los prácticos de una profesion que nos cuentan lo que han observado en los objetos respectivos.

148. Sin verdades necesarias , no hay ciencia ; y hasta el conocimiento de las verdades contingentes se haría sumamente difícil. ¿Cómo recogemos los hechos que nos suministra la observacion , cómo los coordinamos ? ¿No es aplicándoles ciertas verdades generales , las de la numeracion por ejemplo ? Si pues aun ni de estasuviésemos completa seguridad , ni de los resultados de la observacion podríamos tenerla.

149. La razon humana se destruye , si se le quita ese fondo de verdades necesarias que constituyen su patrimonio comun. La razon individual no podría dar sino muy cortos pasos ; puesto que se hallaría abrumada de continuo con la balumba de la observacion ; distraída sin cesar por las comprobaciones á que siempre tendría que recurrir ; falta de una luz que le sirviese para todos los objetos ; y privada para siempre de

reunir los rayos de la ciencia en un centro común, que le permitiese simplificar.

La razon general dejaria tambien de existir, los hombres no se entenderian; cada cual habria hecho sus experiencias; y como en todas ellas no habria nada necesario, nada que las enlazase entre sí, el conjunto de las observaciones de todos los hombres, no tendria ninguna unidad; serian las ciencias un campo de confusion donde el reinado del orden fuera del todo imposible. Las lenguas no se habrian formado; y aun suponiéndolas formadas no se habrian podido conservar. En todas ellas, no solo en la complicacion de un largo discurso, sino tambien en las enunciaciones mas sencillas, se halla la expresion de un fondo de verdades generales, necesarias, que sirven como de trama para el enlace de las contingentes.

150. Preguntar pues si hay verdades necesarias, es preguntar si hay razon individual, si hay razon general; si esto que llamamos razon, y que encontramos en todos los hombres, existe en realidad, ó es una ilusion de la fantasía. Esa razon existe; negarla es negarnos á nosotros mismos; no querer reconocerla, es rechazar el testimonio de la conciencia que nos asegura de ello en el fondo de nuestra alma; es hacer impotentes esfuerzos para destruir una conviccion impuesta irresistiblemente por la naturaleza.

151. Y aquí observaré de paso, que esa comunidad de razon entre todos los hombres, de

todos los países, de todos los siglos; esa admirable unidad, que se halla en medio de tanta variedad; ese acuerdo fundamental que no destruyen la diversidad y contradicción de opiniones, es una prueba evidente de que las almas humanas tienen un origen común; que el pensamiento no es obra del acaso: que mas arriba de las inteligencias humanas hay otra inteligencia que les sirve de apoyo, que las ilumina, dotándolas desde el primer momento de su existencia, de las facultades que necesitan para percibir, y cerciorarse de lo que perciben. El orden admirable que reina en el mundo material, el concierto, la unidad de plan, que se descubren en él, no son una prueba mas concluyente de la existencia de Dios, que el orden, el concierto, la unidad que nos ofrece la razón en su asentimiento á las verdades necesarias.

Por mi parte confieso ingenuamente, que no encuentro prueba mas sólida, mas concluyente, mas luminosa, de la existencia de Dios, que la que se deduce del mundo de las inteligencias. Ella tiene sobre las demás una ventaja, y consiste en que su punto de partida es el hecho mas inmediato á nosotros, la conciencia de nuestros actos. Es verdad que la prueba mas acomodada á la capacidad del común de los hombres, es la que se funda en el orden admirable que reina en el universo corpóreo; pero es porque no se han acostumbrado á meditar sobre los objetos insensibles, sobre lo que experimentan dentro de sí

propios; y por consiguiente abundan mas de conocimiento directo, que de fuerza de reflexion.

Pregunta el ateo qué medio tenemos para cerciorarnos de la existencia de Dios; y como que exige una aparicion de la divinidad para creer en ella; pues bien, esa aparicion existe, y nó fuera de nosotros, sino dentro de nosotros: y si es perdonable que no la vean los hombres poco reflexivos, no lo es el que no acierten á descubrirla, los que se precian de entendidos en ciencias metafísicas. El sistema de Malebranche, de que el hombre lo ve todo en Dios, es insostenible; pero revela un pensador muy profundo.

CAPÍTULO XXIV.

EXISTENCIA DE LA RAZON UNIVERSAL.

152. La verdad general tiene alguna relacion con la particular: porque si la verdad general no ha de ser una vana ilusion, es necesario que esté ligada con un objeto existente ó posible. Todo lo que existe es particular: ni aun el ser posible se concibe, si no se le particulariza por decirlo así, en las regiones de la posibilidad. Dios mismo, ser por esencia, no es un ser en abstracto, es una realidad infinita. En él está particularizada,

por decirlo así, la idea general de la plenitud del ser, de toda perfeccion, de la infinitud.

Las verdades generales pues serian vanas ilusiones, si no se refirieran á algo particular, existente ó posible. Sin esta relacion el conocimiento seria un fenómeno puramente subjetivo; la ciencia careceria de objeto; se sabria, pero no habria cosa sabida.

La apariencia del saber se nõs ofrece siempre, nõ como un hecho puramente subjetivo; es decir, que cuando creemos conocer, creemos conocer algo en nosotros ó fuera de nosotros, segun las materias de que nos ocupamos; suponiendo pues que el fenómeno del conocimiento sea puramente subjetivo, y que se convierta á sí mismo en objetivo, tendremos que nos inducirá de continuo en error; adoleciendo la razon humana de un vicio radical que la obligará á mirar estos fenómenos como medios de percibir la verdad, cuando solo serán perennes manantiales de engaño.

153. En esta correspondencia de la verdad general con la particular, puede dudarse dónde está el principio; esto es, si la verdad general es verdad, por las verdades particulares, ó si estas lo son por la general. « Todos los diámetros de un círculo son iguales. » Esta es una verdad general. Si supongo existente un círculo, todos sus diámetros son iguales. Ya hemos visto que la certeza de la verdad general no nos viene ni puede venirnos de la verdad particular; pero en

cambio tampoco la verdad particular necesita de la general; pues parece que aun cuando prescindamos de toda inteligencia que pudiese percibir esa verdad general, el círculo existente no dejará de tener sus diámetros iguales.

154. Todavía mas: la verdad no podria ser general, si fallara en un solo caso: y la particular podria ser verdad, aunque fallara la general. La igualdad de los diámetros en el círculo existente, es pues condicion necesaria para la verdad general; y esta no parece necesaria para la igualdad de los diámetros. Es verdad en general que todos los diámetros son iguales, porque así se verifica en todos los existentes y posibles; y la verdad general no es mas que la expresion de esta verificacion; mas no parece que los diámetros en un caso particular, sean iguales porque lo sea la verdad general. Es verdad que un todo particular es mayor que su parte, aun cuando se le considere en sí, y prescindiendo de toda verdad general; pero no seria verdad en general, que el todo fuese mayor que su parte, si en un solo todo particular, fallase el axioma.

155. De estas observaciones parece inferirse que la verdad de los principios depende de la verdad de los hechos y nó recíprocamente. Sin embargo, reflexionando mas sobre la materia, se descubre que la raíz de la verdad no está en los hechos particulares, sino en otra cosa superior á ellos.

1.º De un hecho particular no podemos infe-

rir la verdad universal; y de la verdad universal podemos inferir la verdad de todos los hechos particulares existentes y posibles. La razon de la legitimidad de la consecuencia se halla en el enlace necesario del predicado con el sujeto: y esta necesidad no puede encontrarse en los hechos particulares de suyo contingentes.

2.º La razon de esta necesidad tampoco puede hallarse en la simple proposicion que la enuncia; pues esta nada funda, solo expresa. La enunciacion es verdadera, porque expresa la verdad; y la existencia de la verdad no depende de la enunciacion.

3.º Tampoco puede depender de nuestras ideas. Estas no son productivas de las cosas; todas las percepciones imaginables no cambian en un ápice la realidad. La idea puede expresar la cosa, mas no la hace. La relacion de las ideas entre sí, en tanto vale algo en cuanto expresa la relacion de los objetos: si por un momento llegásemos á dudar de esta correspondencia, nuestra razon quedaria reducida á una impotencia completa, á una vana ilusion de la que no deberíamos hacer ningun caso. Las propiedades del triángulo están contenidas en la idea que tengo de él; pero si esta idea fuese puramente subjetiva, si no tuviese ninguna relacion exacta ó aproximada con ningun objeto real ni posible; esta idea y cuanto sobre ella edificase, serian meros fenómenos de mi espíritu, que nada absolutamente significarian, sin mas valor que los sueños de un delirante.

4.º La razon de las verdades necesarias no se puede hallar de ningun modo en nuestra inteligencia particular: cada cual las percibe sin pensar en los otros, ni aun en sí mismo. Nuestro individuo no existia hace poco, y la verdad existia; cuando nosotros hayamos desaparecido, la verdad continuará la misma, sin haber perdido nada.

5.º Hay ciertas verdades necesarias que todos los hombres perciben sin haberse convenido, ni podido convenir; luego todas las inteligencias individuales beben en algun manantial comun, luego existe la razon universal.

CAPÍTULO XXV.

EN QUÉ CONSISTE LA RAZON UNIVERSAL.

156. ¿Qué es la razon universal? Si la consideramos como una simple idea, como una abstraccion de las razones individuales, como algo que, separado de ellas, no sea nada real, damos en el mismo escollo que nos proponíamos evitar. Queríamos señalar la causa de la unidad de la razon humana, y apelamos á la razon universal; y luego para explicar en qué consiste la razon universal, recurrimos á una abstraccion de las razones individuales. Círculo evidentemente vicioso; ponemos la causa de un hecho tan fecundo, en

una abstraccion, en una generalizacion de lo mismo que queremos explicar: á un grande efecto le señalamos una causa nula, que no tiene mas existencia que en nuestro entendimiento, y que solo nace del mismo efecto cuyo origen investigamos.

157. Un hecho real ha de tener un principio real; un fenómeno universal ha de tener una causa universal; un fenómeno independiente de todo entendimiento finito, ha de nacer de alguna causa independiente de todo entendimiento finito. Luego existe una razon universal, origen de todas las razones finitas, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres. Luego sobre todos los fenómenos, sobre todos los individuos finitos, existe un ser, en el cual se halla la razon de todos los seres, una grande unidad en la cual se halla el lazo de todo orden, de toda comunidad de los demás seres.

Luego la unidad de la razon humana da una cumplida demostracion de la existencia de Dios. La razon universal existe; y la razon universal es una palabra sin sentido, si no significa un ser por esencia, inteligente, activo, productor de todos los seres, de todas las inteligencias, causa de todo, luz de todo.

158. La *razon impersonal* de que hablan algunos filósofos es una palabra sin sentido. O existe una razon distinta de las nuestras, ó nó: si existe no es impersonal: si no existe, no se puede explicar la comunidad de las razones humanas;

esta comunidad será para nosotros un fenómeno, que podremos apellidar razon impersonal, ó como mejor nos parezca, sin que nos sea dable señalarle ningun origen: será un efecto sin causa; un hecho sin razon suficiente.

159. La inteligencia se extiende por un mundo de cosas posibles, y allí descubre un conjunto de relaciones necesarias: unas de dependencia, otras de contradiccion: si no hay una realidad en que se funde la posibilidad, esta es un absurdo: no habrá nada posible, sino lo existente.

En la nada no se puede fundar nada: y por consiguiente ni la posibilidad. El conjunto de relaciones necesarias que descubrimos en los seres posibles, ha de tener un tipo primitivo, al cual se refiera: en la nada no hay tipos.

160. La coleccion de los entendimientos humanos no puede fundar la posibilidad. Considerado aisladamente cualquiera de ellos, no es necesario para la verdad general: y en todos juntos no puede haber lo que no hay en ninguno. La verdad necesaria la concebimos con absoluta abstraccion del entendimiento humano, incluso el propio; los entendimientos individuales aparecen y desaparecen, sin que nada se altere en las relaciones de los seres posibles: por el contrario, para que el entendimiento pueda ejercer sus funciones ha menester de un conjunto de verdades preexistentes, y sin ellas nada puede pensar.

Lo que es necesario para cada uno de los enten-

dimientos individuales, lo es para todos. La reunion de ellos, no aumenta la fuerza de cada uno; pues que esta reunion no es mas que una coleccion que formamos en nuestra mente, sin que le corresponda nada en la realidad, sino los entendimientos individuales con sus fuerzas respectivas.

161. Las verdades necesarias preexisten pues á la razon humana: y esta preexistencia es una palabra sin sentido, cuando no se la refiere á un ser, origen de toda realidad, y fundamento de toda posibilidad. No hay pues razon impersonal propiamente dicha: hay comunidad de la razon, en cuanto á todos los entendimientos finitos los ilumina una misma luz: Dios que los ha criado.

CAPÍTULO XXVI.

ACLARACIONES SOBRE EL FUNDAMENTO REAL DE LA POSIBILIDAD PURA.

162. Como el argumento con que se prueba la necesidad de la existencia de un ser, en que se halle el fundamento de todas las relaciones del orden posible, es uno de los mas trascendentales en la region de la metafísica, y al propio tiempo uno de los mas difíciles de ser comprendidos con perfeccion, juzgo conveniente am-

pliar algun tanto las consideraciones emitidas en el capítulo anterior.

Un ejemplo en que se ensaye el construir la posibilidad de las cosas, independientemente de un ser en que se halle la razon de todo, será mejor para el objeto, que reflexiones abstractas.

163. « Dos círculos de diámetros iguales son iguales. » Esta proposicion es evidentemente verdadera. Analicemos lo que significa. La proposicion se refiere al órden posible, prescinde absolutamente de la existencia de los diámetros y de los círculos. Ningun caso se exceptúa : todos vienen comprendidos en la proposicion.

Desde luego salta á los ojos que la verdad de la proposicion no se funda en nuestra experiencia; esta debe circunscribirse á lo que nosotros hemos experimentado; el número de sus casos ha de ser muy reducido; y por grande que le supusiéramos, distaria infinitamente de lo que ha menester para igualar la universalidad de la proposicion.

164. Tampoco la verdad se refiere á nuestro modo de entender; antes por el contrario, nosotros la concebimos como independiente de nuestro pensamiento. Si se nos pregunta qué seria de esta verdad en caso de que nosotros no existiéramos, responderemos sin vacilar que la verdad seria la misma, que no adquiere nada con nuestra existencia, ni perderia nada con nuestra desaparicion. Si creyésemos que esta verdad depende en algun modo de nosotros, dejaria de ser

lo que es, no fuera una verdad necesaria, sino contingente.

165. El mundo corpóreo tampoco es indispensable para la verdad y necesidad de la proposicion; por el contrario, si suponemos que no existe ningun cuerpo, la proposicion no habrá perdido nada de su verdad, necesidad y universalidad.

166. ¿Qué sucederá si desapareciendo todos los cuerpos, todas las representaciones sensibles, y hasta todos los entendimientos, imaginamos la nada universal y absoluta? Aun en este supuesto, vemos que la proposicion es verdadera; siéndonos imposible tenerla por falsa. En todos los supuestos, nuestro entendimiento ve un enlace que no puede destruir: establecida la condicion se sigue infaliblemente el resultado.

167. Un enlace absolutamente necesario, que no se funda en nosotros ni en el mundo externo; un enlace que preexiste á cuanto podemos imaginar, y que subsiste aun despues de haberlo aniquilado todo con un esfuerzo de nuestro entendimiento, se ha de fundar en algo, no puede tener por origen la nada: decir esto, seria afirmar que hay un hecho necesario sin razon suficiente.

168. Es verdad que en la proposicion que nos ocupa, no se afirma nada real; pero si bien se reflexiona, se halla en esto mismo la mayor dificultad contra los que niegan á la posibilidad pura, un fundamento real. Precisamente, lo sin-

gular de este fenómeno está en que nuestra inteligencia se sienta obligada á dar su asenso á una proposicion, en que se afirma un enlace absolutamente necesario sin relacion á ningun objeto existente. Se concibe que una inteligencia afectada por otros seres, conozca la naturaleza y relaciones de los mismos; pero no se alcanza cómo se pueden descubrir esta naturaleza y estas relaciones de un modo absolutamente necesario cuando se prescinde de toda existencia, cuando el fondo en que se fijan los ojos del entendimiento es el abismo de la nada.

169. Nos hacemos ilusion creyendo que podemos prescindir de toda existencia. Aun cuando suponemos que nuestro espíritu ha desaparecido del todo, suposicion muy fácil, dado que en nuestra conciencia encontramos la contingencia de nuestro ser, el entendimiento percibe todavía un orden posible, y cree ocuparse de la posibilidad pura, independientemente de un ser en que la funde. Repito que esto es una ilusion que se desvanece tan pronto como se reflexiona sobre ella. En la pura nada no hay nada posible; no hay relaciones, no hay enlaces de ninguna especie: en la nada todas las combinaciones son absurdas; es un fondo en que nada se puede pintar.

170. La objetividad de nuestras ideas, la percepcion de relaciones necesarias en un orden posible, revelan una comunicacion de nuestra inteligencia con un ser en que se funda toda po-

sibilidad. Esta posibilidad es inexplicable en no suponiendo dicha comunicacion, que consiste en la accion de Dios dando á nuestro espíritu facultades perceptivas de la relacion necesaria de ciertas ideas, fundada en el ser necesario y representada en su esencia infinita.

171. Sin esta comunicacion, el órden de la posibilidad pura no significa nada: todas las combinaciones que á ella se refieren, no encierran ninguna verdad: y con esto se arruina toda la ciencia. No puede haber relaciones necesarias, cuando no hay algo necesario en que se funden, y donde se representen: sin esta condicion todos los conocimientos se han de referir á lo existente, y aun limitado á lo que *parece*, á lo que nos afecta, sin poder afirmar nada que salga del órden actual. En cuyo supuesto la ciencia no es digna de este nombre; no es mas que una coleccion de hechos recogidos en el campo de la experiencia: no podemos decir, «esto será ó no será, esto puede ser ó no puede ser;» nos es preciso limitarnos á lo que es; ó mas bien, debere-mos circunscribirnos á lo que nos afecta, á la simple apariencia, sin podernos elevar nunca sobre la esfera de los fenómenos individuales.

CAPÍTULO XXVII.

EXPLICACION DE LOS FENÓMENOS INTELECTUALES INDIVIDUALES, POR LA RAZON UNIVERSAL SUBSISTENTE.

172. Partiendo de los fenómenos observados en la razon individual, hemos llegado á la razon universal; hagamos, por decirlo así, la contraprueba: tomemos esta razon universal subsistente, y veamos si se explican las razones individuales en sí, y en sus fenómenos.

1.º ¿Qué son las verdades necesarias? Son las relaciones de los seres, tales como están representadas en el ser, que contiene la plenitud del ser. Ninguna razon individual finita, es entonces necesaria para estas verdades; la razon de ellas se halla en un ser infinito.

2.º La esencia de todas las cosas, abstraída de todos los seres particulares, es algo real, nó en sí, y por separado, sino en el ser donde se halla la plenitud de todo.

3.º En este supuesto, las ciencias no se ocupan de vanas ideas, ni de meras creaciones de nuestra razon, sino de relaciones necesarias representadas en un ser necesario, conocidas por él desde la eternidad.

4.º La ciencia es posible: hay algo necesario

en los objetos contingentes; la destruccion de estos no destruye los tipos eternos de todo ser, único que considera la ciencia.

5.º Todas las razones individuales, nacidas de un mismo origen, participan de una misma luz; todas viven de una misma vida, de un mismo patrimonio, indivisible en el principio creador, divisible en las criaturas. Luego la unidad, ó mejor la uniformidad ó comunidad de la razon humana es posible, es necesaria.

6.º Luego la razon de todos los hombres tiene por lazo comun la inteligencia infinita : luego Dios está en nosotros; y encierran profundísima filosofía aquellás palabras del Apóstol : «in ipso vivimus, movemur et sumus.»

7.º Luego toda filosofía que quiere explicar la razon aislándola; que solo considera fenómenos particulares, sin lazo general; que pretende levantar el magnífico edificio de nuestra razon con solos los hechos particulares; que no apela á un fondo comun, á un manantial de luz de donde nazcan todas las luces, es una filosofía falsa, superficial, en lucha con la teoría, en contradiccion con los hechos. Cuando se reflexiona sobre esto, lástima dan Locke y mas aun Condillac, con sus explicaciones de la razon humana por solas las sensaciones.

8.º Así se concibe por qué no podemos señalar la razon de muchas cosas : las vemos; son así; son necesarias; nada mas podemos decir. El triángulo no es círculo; ¿qué razon señalaremos?

ninguna. Es así, y nada mas. ¿Y por qué? Porque efectivamente existe una necesidad inmediata en la relacion representada en el ser infinito, que es verdad por esencia. La misma inteligencia infinita no ve mas razon de sí misma que á sí misma. En la plenitud de su ser, lo encuentra todo, y las relaciones de todo; mas allá, no hay nada. Al crear las razones individuales, les ha dado una intuicion de esas relaciones; no hay discurso para probarlas; las vemos, y nada mas.

9.^o Los que admiten el valor subjetivo de las ideas, dudando de su objetividad, ó negándola, pierden de vista este hecho. Quieren un argumento, donde solo cabe una vision; exigen grados, donde no los hay. Cuando la razon humana ha visto ciertas verdades, no puede ir mas allá, ni dudar de ellas. Está sometida á una ley primitiva de su naturaleza; de la cual no puede prescindir sin dejar de ser lo que es. Por lo mismo que ve el objeto, está segura de él; la diferencia entre la subjetividad y la objetividad, cabe en el terreno de las ilaciones, mas nó en el de la razon inmediata, ó sea en la inteligencia de las verdades necesarias.

173. Dejo á la consideracion del lector si la explicacion que precede es algo mas satisfactoria que la de la *razon impersonal*; la teoría que acabo de exponer ha sido la de todos los metafísicos mas eminentes. Con Dios todo se aclara; sin Dios, todo es un caos. Esto es verdad en el orden de los hechos, y no lo es menos en el ór-

den de las ideas. Nuestra percepcion es tambien un hecho; nuestras ideas son hechos tambien: á todo preside un órden admirable, en todo hay un enlace que no podemos destruir; y ni este enlace, ni este órden, depende de nosotros. La palabra *razon*, tiene un significado profundo: porque se refiere á la inteligencia infinita. No puede haber dos razones humanas, siendo verdadero para uno, lo que sea falso para otro: independientemente de toda comunicacion entre los espíritus humanos, y de toda intuicion, hay verdades necesarias para todos. Si queremos explicar esta unidad, es necesario salir de nosotros, y elevarnos á la grande unidad de donde sale todo, y á donde se dirige todo.

174. Este punto de vista es alto, pero es el único: si nos apartamos de él, no vemos nada; estamos precisados á emplear palabras que nada significan. ¡Pensamiento sublime y consolador! aun cuando el hombre no se acuerda de Dios, y quizás le niega, tiene á Dios en su entendimiento, en sus ideas, en todo cuanto es, en todo cuanto piensa; la fuerza perceptiva se la ha comunicado Dios: la verdad objetiva se funda en Dios: no puede afirmar una verdad, sin que afirme una cosa representada en Dios. Esta comunicacion íntima de lo finito con lo infinito, es una de las verdades mas ciertas de la metafísica: aunque las investigaciones ideológicas no produjesen mas resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante, deberíamos tener

por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas.

CAPÍTULO XXVIII.

OBSERVACIONES SOBRE LA RELACION DE LAS PALABRAS CON LAS IDEAS.

175. La relacion entre el pensamiento y la palabra es uno de los fenómenos ideológicos mas importantes. Mientras hablamos, pensamos; y mientras pensamos, hablamos con locucion interior: el entendimiento ha menester de las palabras, como una especie de hilo conductor en el laberinto de las ideas.

176. El enlace de las ideas con un signo parece necesario: entre estos signos el mas universal y mas cómodo es la palabra; pero conviene no olvidar que esta es signo arbitrario, como lo manifiesta la variedad de palabras en las diferentes lenguas, para expresar una misma idea.

177. El fenómeno de la relacion de las ideas con el language, tiene su origen en la necesidad de vincular las ideas con determinados signos; y la importancia de la palabra resulta de que es un signo mas general, mas cómodo, y mas flexible. Así es que en cuanto estas circunstancias se pueden reunir en otro signo, se consi-

que el mismo objeto. Físicamente hablando, la palabra escrita es muy diferente de la hablada; y no obstante para muchísimos casos, nos sirve igualmente la primera que la segunda.

178. La locucion interior es á veces, mas bien una reflexion en que se amplía y desenvuelve la idea, que expresion de la misma. Es verdad que por lo comun no pensamos sin hablar interiormente; pero como se ha observado mas arriba, la palabra es un signo arbitrario, y por consiguiente no puede establecerse un paralelismo del todo exacto entre las ideas y la locucion interior.

179. Pensamos con una instantaneidad que no se aviene con la sucesion de las palabras, por rápidas que las supongamos. Es verdad que la locucion interna es mas veloz que la externa; pero siempre envuelve sucesion, y exige mas ó menos tiempo, segun las palabras que se han de suceder.

Esta observacion es importante para no exagerar las relaciones de la idea con la palabra. El lenguaje es ciertamente un conducto maravilloso en la comunicacion de las ideas, y un poderoso auxiliar de nuestro entendimiento; pero, sin desconocer estas calidades, podemos guardarnos de la exageracion que parece declarar imposible todo pensamiento al que no corresponda una palabra pensada.

180. Experimentamos con bastante frecuencia que nos ocurren instantáneamente una mu-

chedumbre de ideas, que luego se desenvuelven en un discurso: así lo vemos en aquellas réplicas prontas, vivas, excitadas por una palabra, un hecho, ó un gesto que ha contrariado nuestras opiniones, ó herido nuestros sentimientos. Al replicar, nos es imposible haber hablado interiormente; pues que la instantaneidad con que replicamos no nos consiente el hacerlo. ¿Cuántas veces al oír un raciocinio, notamos al instante un vicio, que si tuviéramos que explicar con palabras nos obligaría á un discurso? ¿cuántas veces, al proponérsenos una dificultad, vemos al instante la solución, que nos es imposible expresar sin muchas palabras? ¿cuántas veces descubrimos á la primera ojeada, el punto flaco de una razón, la fuerza de un argumento, la facilidad de retorcerle contra el que le propone, y todo esto sin medir ninguno de los intervalos necesarios para la locución externa ó interna? De esto proviene que en dichos casos, el pensamiento que asalta se expresa con un gesto, una mirada, un movimiento de cabeza, un *sí*, un *no*, una exclamación, ú otros signos semejantes; todos mucho mas veloces de lo que podrian serlo las palabras, con que se expusiera el pensamiento.

181. Aclaremos esta observación con algunos ejemplos. Uno dice: «todos los hombres son naturalmente iguales.» El sentido de esta proposición no podia saberse cuál era, hasta sonar la palabra *iguales*: ¿cómo es que un hombre entendido y juicioso, dirá *no*, por un impulso instantáneo,

y tomará la palabra al momento, y desvanecerá con mucha copia de razones el vago tema del declamador? El entendimiento estaba en suspenso hasta la palabra *naturalmente*; nada habia que manifestase el sentido de la proposicion, puesto que en vez de *iguales*, podia haberse dicho, débiles, mortales, inconstantes etc. etc., pero suena la palabra *iguales*; é instantáneamente el entendimiento dice *nó*, sin que haya tenido tiempo de emplear una locucion externa ni interna. Luego es imposible el exacto paralelismo que algunos suponen entre las ideas y las palabras; y los que le defienden, caen en una exageracion incompatible con la experiencia.

Otro dice: «la justicia no tiene mas regla que el límite de la fuerza.» El *nó* instantáneo con que replican todos los que tengan ideas morales, ¿ha necesitado por ventura alguna locucion interior, la ha consentido siquiera? Es verdad que cuando se explique lo que se expresa por aquel *nó*, y en qué se le funda, se emplearán muchas palabras; y que sí se reflexiona sobre la proposicion, se hablará interiormente; pero todo esto es independiente de aquel acto intelectual, significado por el *nó*, y que se habria expresado mas brevemente si hubiera sido posible.

Otro dice: «Si el hecho está atestiguado por los sentidos será verdadero; y si es verdadero, los sentidos le atestiguarán.» El oyente asentia á la primera parte de la proposicion; y estaba suspenso en cuanto á la segunda, hasta que suena

la palabra *atestiguarán*. Entonces un *nó* instantáneo sale de sus labios; ó se expresa con un gesto negativo: ¿ha precedido locucion interior? *nó*, ni era posible que precediese. Las palabras expresivas de aquel acto intelectual serian estas: «no es verdad que todo hecho haya de ser atestiguado por los sentidos; pues que hay hechos muy verdaderos, que no pertenecen á la sensibilidad.» Véase si estas palabras, ú otras semejantes, son compatibles con la instantaneidad del *nó*.

182. Se me objetará tal vez, que una cosa es la negacion, y otra la razon de la negacion; que para la primera, bastaba el simple *nó*, y que solo para la segunda eran menester las palabras ultteriores. Pero en esto hay una equivocacion: cuando se ha dicho el *nó*, se ha dicho con motivo; y este era la vision de la inconsecuencia que luego se ha expresado con las palabras. De otro modo, seria preciso admitir que el juicio negativo era un juicio ciego, sin ninguna razon. Ahora bien: esta razon, fundamento del juicio, aun expresada del modo mas lacónico posible, necesita de algunas palabras; las que no han tenido tiempo de formarse ni exterior ni interiormente. Esta es cuestion de cálculo. El que oia la proposicion, no podia saber lo que se expresaria en ella, hasta que se pronunció la palabra *atestiguarán*, y con punto final. Antes de llegar á la palabra *atestiguarán*, ignoraba el sentido de la proposicion, no le era dable formar ningun juicio, pues que el

otro en vez de decir «si es verdad, los sentidos, *lo atestiguarán*» podia haber dicho: si es verdad, los sentidos *no lo desmentirán*.

He hablado del *punto final*, para manifestar la instantaneidad de la percepcion y del juicio, haciendo ver que el entendimiento no se determina, hasta el último instante. En efecto: supongamos que se hubiese empleado la misma palabra *atestiguarán*, sin punto final, diciendo: «si es verdad, los sentidos *lo atestiguarán*, si este hecho cae bajo su jurisdiccion.» Las palabras son las mismas, y no obstante no provocan un juicio negativo: y por qué? porque el interlocutor continúa. Si hubiese cesado de hablar, ó hubiese empleado aquella inflexion de voz, que indica la terminacion del período, el *nó* hubiera surgido como un relámpago. El mismo efecto, que la pausa y el acento en la voz, producen una coma, ó un punto, en la escritura. Al ver estas señales, juzgamos instantáneamente, con una velocidad incomparablemente mayor que toda locucion externa ó interna.

Fácil seria multiplicar los ejemplos en que se manifestase la superioridad que lleva el pensamiento á la palabra, en punto á velocidad; pero considero bastantes los aducidos, para demostrar que hay alguna exageracion en el dicho de que «el hombre, antes de hablar su pensamiento, piensa su palabra;» si se entiende que sea imposible todo pensamiento sin una palabra pensada.

CAPÍTULO XXIX.

ORÍGEN Y CARÁCTER DE LA RELACION ENTRE EL LENGUAJE Y LAS IDEAS.

183. Parece que muchas ideas son como las sensaciones y los sentimientos: hechos simples que no podemos descomponer y que por lo mismo no alcanzamos á explicar con palabras (Lib. IV, cap. V). Estas aclaran las ideas; ¿pero no podria decirse que algunas veces las confunden? cuando se habla de una idea, se reflexiona sobre ella; y ya hice notar (Lib. I, cap. III y XXIII) que la fuerza refleja de nuestros actos perceptivos era muy inferior á la directa.

184. He pensado algunas veces, que quizás sabemos cosas que creemos ignorar, é ignoramos otras que pensamos saber. Lo cierto es que hay muchas ideas sobre las cuales se ha disputado en todas las escuelas filosóficas, sin que se haya obtenido un resultado satisfactorio; y no obstante estas ideas deben de ser bastante claras para nuestro espíritu, puesto que todos las empleamos continuamente sin equivocarnos nunca. Los filósofos no han llegado á ponerse de acuerdo sobre las ideas de espacio y tiempo; y sin embargo el hombre mas ignorante se sirve de estas palabras, y las aplica con exactitud, en todos los casos que se le ofrecen. Esto parece pro-

bar que la dificultad no está en la idea, sino en la explicacion de la misma.

185. Se ha notado que en el lenguaje comun hay mucha verdad y exactitud; por manera que el observador se asombra al profundizar en la recóndita sabiduría que se oculta en una lengua: tantas, tan varias y delicadas son las gradaciones en que se distribuye el sentido de las palabras. Esto no es fruto de la reflexion, es obra de la razon operando directamente, y por tanto valiéndose de las ideas sin reflexionar sobre las mismas.

186. En las investigaciones ideológicas se quiere idea de la idea; y no se advierte que si esto es necesario á la ciencia, se podrá exigir otra idea de la otra idea, y así proceder hasta lo infinito. Debiérase tener presente que cuando se trata de hechos simples, tanto externos como internos, no cabe otra explicacion que designarlos.

187. Las *ideas-imágenes* son una fuente de error; y probablemente no lo son menos las ideas explicables con palabras. La *idea-imágen* induce á creer que no hay mas ideas en nuestro espíritu que las representaciones sensibles; y el suponer que toda idea puede expresarse con palabras hace que nos figuremos compuesto lo que es simple, y atribuyamos al fondo lo que solo corresponde á la forma.

188. Una idea compuesta parece ser un conjunto, ó mas bien una serie eslabonada de ideas,

que ó se excitan simultáneamente, ó se suceden con mucha rapidez. Nuestro entendimiento necesita las palabras para ligar este conjunto y retener el hilo con que le enlaza: de aquí es que cuando la idea es simple, la palabra no es indispensable. Se dice que la palabra es necesaria para *pensar*; tal vez se hablaría con mas exactitud, diciendo que es necesaria para *recordar*.

189. Cuando el objeto de que nos ocupamos se ofrece á la intuicion sensible, no hemos menester de la palabra. Al reflexionar sobre la línea recta, sobre el ángulo, sobre el triángulo, podemos observar que nos basta su representacion imaginaria, y que no necesitamos ligar estos objetos con palabras. Lo mismo acontece al pensar en la unidad, ó en los números, dos, tres y cuatro, que fácilmente nos representamos sensiblemente. La necesidad de las palabras comienza cuando la imaginacion no puede representarse distintamente los objetos, y es preciso combinar varias ideas. Si no ligásemos á una palabra la idea de un polígono de muchos lados, estaríamos en la mayor confusion, y nos seria imposible discurrir sobre él.

190. Como nuestras facultades perceptivas, no crean sus objetos, sino que están limitadas á combinarlos, y por otra parte nuestra percepcion no es capaz de abarcar muchos á un tiempo; resulta que el ejercicio de nuestras facultades, es por necesidad sucesivo, sirviendo de lazo á las percepciones, la unidad de la conciencia. Esta,

para asegurarse de lo que en ella ha pasado, no tiene otro medio que ligar sus operaciones con determinados signos, y de aquí dimana la necesidad de los signos arbitrarios. Los signos han de ser sensibles, á causa de las relaciones que ligan á nuestra inteligencia con las facultades sensitivas: por cuya razon se observa que todo signo á que vinculamos una idea, puede ser objeto de un sentido. La muchedumbre y variedad de las ideas y de sus combinaciones, exigen un signo sumamente vario y flexible, y que á esta variedad y flexibilidad, reuna ciertos caractéres que simplificándole, hagan fácil su retencion en la memoria, y hé aquí las ventajas del lenguaje: en medio de su asombrosa variedad, posee dichos caractéres en las sílabas radicales. La conjugación de un solo verbo nos ofrece un número considerable de ideas muy diferentes; cuya retencion seria sobre manera difícil, si no estuviesen ligadas por algun vínculo, cual es, la sílaba radical: como es en el verbo amar, la sílaba *am*. Así es de notar, que al aprender una lengua nos cuestan mucho mas trabajo los verbos irregulares; y en los niños se observa tambien, que se equivocan en las irregularidades. Yo compararia el lenguaje á un registro de biblioteca; que será tanto mas perfecto cuanto mejor reuna la sencillez y la variedad, para designar con exactitud las clases de los libros, y los estantes donde se hallan.

191. *Sucesion de ideas y operaciones*, hé aquí

el origen de la necesidad de un signo que las recuerde y ligue; *relacion de nuestro entendimiento con las facultades sensitivas*; hé aquí la razon de que los signos hayan de ser sensibles; *variedad y simplicidad del lenguaje*, hé aquí su mérito, como signo de las ideas (V. Lib. I, cap. XXVII).

CAPÍTULO XXX.

IDEAS INNATAS.

192. Hay entre los adversarios de las ideas innatas, diferencias profundas. Los materialistas sostienen que el hombre lo recibe todo por los sentidos, de tal manera que cuanto posee nuestro entendimiento no es mas que el producto del organismo que se ha ido perfeccionando, como una máquina adquiere con el uso, mayor facilidad y delicadeza de movimiento. Nada suponen preexistente en el espíritu, sino la facultad de sentir; mejor diremos, no admiten espíritu, sino un ser corpóreo cuyas funciones producen naturalmente lo que se llama el desarrollo intelectual.

Los sensualistas, que no atribuian á la materia la facultad de pensar, tampoco admitian ideas innatas; confesabau la existencia del espíritu, pero solo le otorgaban facultades sensitivas: todo su caudal debia sacarlo de las sensaciones, y

no podia ser otra cosa que sensacion transformada.

Contaban las ideas innatas con otros adversarios que no eran materialistas, ni sensualistas. Tales eran los escolásticos, que defendiendo por una parte el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, combatian por otra, el materialismo y el sensualismo. La diferencia entre los escolásticos y los defensores de las ideas innatas, quizás no hubiera sido tanta como se cree, si la cuestion se hubiese planteado de otra manera.

193. Los escolásticos consideraban las ideas como formas accidentales, de suerte que un entendimiento con ideas, podia compararse á un lienzo cubierto de figuras. Los defensores de las ideas innatas decian «en el lienzo preexisten las figuras: para que se ofrezcan á la vista, basta levantar el velo que las cubre.» Esta explicacion es algo dura, pues contraría abiertamente la experiencia que atestigua: 1.º la necesidad de la excitacion del entendimiento por las sensaciones; 2.º la elaboracion intelectual que experimentamos al pensar, y que nos dice que hay dentro de nosotros una especie de produccion de ideas.

«El lienzo está en blanco, decian los adversarios de las ideas innatas, ved en prueba de ello, como trabaja de continuo el artista para cubrirle de figuras.» Pero la doctrina de estos, ¿suponia por ventura que nada absolutamente preexistiese á la experiencia? ¿Admitian que el hombre fuese

la simple obra de la instruccion y educacion? ¿Defendian que nuestro mundo interior no fuese mas que una serie de fenómenos causados por las impresiones, y que hubiese podido ser otro el orden intelectual, si las impresiones hubieran sido otras? Nó ciertamente. Ellos admitian: 1.º una actividad interna, que se aprovechaba de la experiencia sensible y que era excitada por ella; 2.º la necesidad de los primeros principios intelectuales y morales; 3.º una luz interior que nos hace verlos, cuando se nos presentan, y asentir á ellos con irresistible necesidad. El « signatum est super nos lumen vultus tui Domine, » se halla citado á cada página en estos autores.

194. Santo Tomás dice que es preciso que nos hayan sido comunicados naturalmenté, los primeros principios, tanto los especulativos, como los prácticos; « Oportet igitur *naturaliter nobis esse indita*, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium » (1. P. Q. 79. art. 12). En otro lugar, buscando si el alma conoce las cosas inmateriales en las razones eternas, (in *rationibus æternis*), dice que la luz intelectual, que hay en nosotros, es una semejanza participada de la luz increada, en que se contienen las razones eternas. « *Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ* » (1. P. Q. 84. art. 5).

195. En estos pasajes se halla expresamente

consignado que hay en nosotros algo mas de lo adquirido por la experiencia, en lo cual convienen los escolásticos con los defensores de las ideas innatas. La diferencia entre ellos está en que los primeros consideran la luz intelectual, como insuficiente para el conocimiento, cuando faltan las formas ó *especies*, sobre que pueda reflejar; y los otros creen que en esta misma luz van envueltas las ideas; aquellos, distinguen la luz de los colores, estos los hacen brotar de la misma luz.

196. La cuestion de las ideas innatas agitada con tanto calor en las escuelas filosóficas, no ofrecería tantas dificultades si se la plantease con la debida claridad. Para esto seria menester clasificar de la manera correspondiente los fenómenos internos llamados ideas; y determinar con precision el sentido de la palabra *innatas*.

197. Por lo dicho anteriormente tenemos que hay en nuestro espíritu representaciones sensibles; accion intelectual sobre ellas, ó ideas geométricas; ideas intelectuales puras, intuitivas y no intuitivas; é ideas generales determinadas é indeterminadas. Para mayor claridad pondré un ejemplo de todos estos casos. Un triángulo particular representado en mi imaginacion, hé aquí una representacion sensible; acto intelectual perceptivo de la naturaleza del triángulo considerado en general, hé aquí una idea relativa al orden sensible ó geométrica; conocimiento de un

acto mio de entendimiento ó de voluntad; hé aquí una idea pura é intuitiva; inteligencia, voluntad, concebida en general; hé aquí una idea general determinada; substancia, hé aquí una idea general indeterminada (V. Cap. XII y XIII).

198. ¿Qué se entiende por innato? Lo no nacido, lo que el espíritu posee, nó por trabajo propio, nó por impresiones venidas de lo exterior, sino por don inmediato del Autor de su naturaleza. Lo innato pues se opone á lo adquirido; y preguntar si hay ideas innatas, es preguntar si antes de recibir impresiones y de ejercer ningun acto, tenemos ya en nuestra mente las ideas.

199. No puede sostenerse que las representaciones sensibles sean innatas. La experiencia atestigua que sin las impresiones de los órganos no tenemos las representaciones que les corresponden; que una vez puestos aquellos en accion de la manera conveniente, no podemos menos de experimentarlas. Esto es general á todas las sensaciones, ya sean actuales ya recordadas. Los que se empeñen en defender que las representaciones sensibles existen en nuestra alma, anteriormente á todas las impresiones orgánicas, sostienen una opinion que no pueden apoyar ni con hechos de experiencia ni con razones *à priori*.

200. Es de notar que el argumento fundado en la imposibilidad de que el cuerpo trasmita impresiones al espíritu, no prueba nada en favor

de la opinion que combatimos. Aun cuando el argumento fuera concluyente, no se inferiria la necesidad de las ideas innatas; pues que con el sistema de las causas ocasionales se salvaria la incomunicacion física del cuerpo con el espíritu, y al propio tiempo se pudiera defender que las ideas no preexistian, sino que han sido causadas á la presencia y con ocasion de las afecciones orgánicas.

201. Las ideas relativas á las representaciones sensibles, parecen consistir, nó en formas del entendimiento, sino en actos de este ejercidos sobre dichas representaciones (V. Cap. XX). Llamar innatas á estas ideas es contrariar la experiencia, y hasta desconocer la naturaleza de las mismas. No pueden ejercerse dichos actos cuando les falta el objeto que es la representacion sensible; y esta no existe sin la impresion de los órganos corpóreos. Luego el apellidar innatas á estas ideas, ó carece de sentido, ó no puede significar otra cosa que la preexistencia de la actividad intelectual, desarrollada despues con la presencia de las intuiciones sensibles.

202. Las ideas intuitivas que no se refieren á la sensibilidad, como son las que tenemos al reflexionar sobre los actos de entender y querer, tampoco pueden ser innatas. Lo que en este caso sirve de idea es el mismo acto del entendimiento ó de la voluntad, que se presenta á nuestra percepcion en la conciencia: decir pues que estas ideas son innatas, equivale á decir que estos ac-

tos existian antes de existir. Aun cuando la percepcion no se refiera á los actos presentes, sino á los recordados, el argumento conserva la misma fuerza : porque no puede haber recuerdo de ellos, sin que hayan preexistido ; y siendo actos nuestros, no pueden haber existido antes que los ejerciésemos.

203. Infiérese de esto que ninguna idea intuitiva es innata ; pues que la intuicion supone un objeto presentado á la facultad perceptiva.

204. Las ideas generales determinadas son las que se refieren á una intuicion : luego no pueden existir antes que esta ; y como por otra parte la intuicion no es posible sin un acto , resulta que estas ideas no pueden ser innatas.

205. Quedan por último las ideas generales indeterminadas, es decir, aquellas que por sí solas no ofrecen al espíritu nada existente ni aun posible (V. Cap. XXI). Si bien se observa el carácter de estas ideas, se echará de ver que no son otra cosa que percepciones de un aspecto de los objetos , considerados bajo una razon general. Es indudable que uno de los caractéres de la inteligencia es la percepcion de estos aspectos ; pero tambien lo es que no se alcanza por qué hemos de figurarnos esas ideas como una especie de formas preexistentes en nuestro espíritu , y distintas de los actos con que ejerce su facultad perceptiva. No veo con qué fundamento se puede afirmar que estas ideas son innatas , y que yacen ocultas en nuestro espíritu anteriormente al des-

arrollo de toda actividad, á manera de cuadros arrinconados en un museo no abierto todavía á la curiosidad de los espectadores.

206. Parece que en vez de entregarnos á suposiciones semejantes, debemos reconocer en el espíritu una actividad innata, con sujecion á las leyes que le ha impuesto la infinita inteligencia que le ha criado. Aun cuando se pretenda que las ideas son distintas de los actos perceptivos, no hay necesidad de admitirlas preexistentes. Es verdad que en tal caso será preciso reconocer en el espíritu una facultad productiva de las especies representativas; de lo que tampoco nos eximiríamos, identificando las ideas con las percepciones. Estas son actos que brotan por decirlo así, del fondo de nuestra alma, y que aparecen y desaparecen como las flores en la planta; y así de todos modos hemos de reconocer en nosotros una fuerza, que colocada en las debidas circunstancias, produce lo que antes no existia. Sin esto, no es posible formarse idea de lo que es la actividad.

207. Resumiendo la doctrina emitida hasta aquí sobre las ideas innatas, podremos formularla de la manera siguiente.

1.º Existen en nosotros facultades sensitivas que se desarrollan por efecto, ó con ocasion, de las impresiones orgánicas.

2.º Nada sentimos sino con sujecion á las leyes del organismo.

3.º Las representaciones sensibles internas

no pueden formarse de otros elementos que de los suministrados por las sensaciones.

4.º Todo cuanto se diga sobre preexistencia de representaciones sensibles, anteriormente á las impresiones orgánicas, á mas de carecer de fundamento, está en contradiccion con la experiencia.

5.º Las ideas geométricas, ó sean las relativas á intuiciones sensibles, no son innatas; puesto que son los actos del entendimiento que opera sobre los materiales ofrecidos por la sensibilidad.

6.º Las ideas intuitivas del orden intelectual puro, no son innatas; porque no son otra cosa que los actos de entendimiento ó voluntad, ofrecidos á nuestra percepcion en la conciencia reflexiva.

7.º Las ideas generales determinadas no son innatas; puesto que son la representacion de intuiciones, en las que se ha ejercido por necesidad algun acto.

8.º Se afirma sin fundamento que sean innatas las ideas generales indeterminadas; las cuales parecen ser los actos de la facultad perceptiva de los objetos bajo una razon general.

9.º Lo que hay innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva y la intelectual; pero ambas, para ponerse en movimiento, necesitan objetos que las afecten.

10.º El desarrollo de esta actividad principia por las afecciones orgánicas; y aunque va mucho mas allá de la esfera sensible, permanece siem-

pre mas ó menos sujeta á las condiciones que le impone la union del espíritu con el cuerpo.

11.º La actividad intelectual tiene condiciones *à priori*, del todo independientes de la sensibilidad; y que aplica á todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones, figura como la primera, el principio de contradiccion.

12.º Luego en nuestra inteligencia hay algo *à priori* y absoluto, que no podria alterarse aun cuando se variasen completamente todas las impresiones que recibimos de los objetos, y sufriesen un cambio radical todas las relaciones que tenemos con los mismos.

FIN DEL LIBRO CUARTO.

LIBRO QUINTO.

IDEA DEL ENTE.

CAPÍTULO I.

HAY EN NUESTRO ENTENDIMIENTO LA IDEA DE ENTE.

1. Independientemente de las sensaciones, y en un orden muy superior á ellas, existen en nuestro entendimiento ideas, que se extienden á todo, y que son un elemento necesario de todo pensamiento. La que figura entre ellas como principal, es la de ser, ó del ente. Cuando los escolásticos decían que el objeto del entendimiento es el ente, «objectum intellectus est ens,» enunciaban una verdad profunda, y consignaban uno de los hechos ideológicos mas ciertos y mas importantes.

2. El ser ó ente en sí, y prescindiendo de toda modificacion, de toda determinacion, considerado en su mayor generalidad, es concebido por nuestro entendimiento. Sea cual fue-

re el origen de esta idea, ó el modo con que se forma en nuestro entendimiento, lo cierto es que existe. De ella hacemos continuas aplicaciones, sin ella nos es casi imposible el pensar. En todas las lenguas se encuentra el verbo *ser*, expresion de esta idea; en todas las oraciones, aun las mas sencillas, se halla esta expresion; el sabio como el ignorante, la emplean de continuo, en el mismo sentido, con igual acierto.

La única diferencia que en el uso de esta idea, se nota entre el rudo y el filósofo, es que aquel no reflexiona sobre ella, y este sí; pero la percepcion directa es en ambos la misma, igualmente clara en todos los casos. Tal cosa es ó no es; fué ó no fué; será ó no será; hay algo ó no hay nada; hubo ó no hubo; habrá ó no habrá; hé aquí aplicaciones de la idea de ser, aplicaciones que todos hacen, sin la menor sombra de oscuridad, comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras, y por consiguiente teniendo en su espíritu la idea que les corresponde. La dificultad, si alguna hay, comienza en el acto reflejo, en la percepcion, nó del ente, sino de la idea del ente. Tocante al acto directo, hay un concepto clarísimo, que nada deja que desear.

3. Esto que la experiencia nos enseña, se puede probar con razones concluyentes. Todos los filósofos convienen en que el principio de contradiccion es evidente por sí mismo, para todos los hombres, sin necesidad de explicacion, bas-

tando la inteligencia del sentido de las palabras ; lo que no se podria verificar si todos los hombres no tuviesen la idea del ente. El principio dice : « es imposible que una cosa *sea* y no *sea* á un mismo tiempo. » Aquí no se habla de nada determinado ; ni de cuerpos ni de espíritu ; ni de substancias ni de accidentes ; ni de infinito ó finito ; sino del ente , de una *cosa* en su mayor generalidad , sea lo que fuere : y de esto se afirma que no puede ser y no ser á un mismo tiempo. Si no tenemos idea de ser , el principio no significa nada ; la contradiccion no es concebible , cuando no hay idea de los extremos que se contradicen ; y aquí los extremos son *ser* y *no ser*.

4. Lo mismo se manifiesta en el otro principio muy parecido al de contradiccion , si no es idéntico con él : « cualquiera cosa ó es ó no es. » Tambien aquí se habla del ser en su mayor indeterminacion , considerándole solo como ser , nada mas : faltando la idea de *ser* , el axioma carece de significado.

5. El principio de Descartes « yo pienso luego soy » incluye tambien la idea de ser « yo soy. » El mismo filósofo , al tratar de explicarle , se funda en que lo que no *es* , no puede obrar ; luego la idea del ser entra , no solo en el principio , sino en el fundamento en que Descartes le apoya.

6. Ya se establezca como base de nuestros conocimientos el sentido íntimo , ya se prefiera la evidencia con que una idea está contenida en

otra, siempre es necesario tomar como elemento primitivo la idea del ente: es preciso suponer que el entendimiento *es*, para que pueda pensar; es preciso suponer que el pensamiento *es*, para que podamos ocuparnos de él; es necesario suponer que nuestras sensaciones, que nuestros sentimientos, que las operaciones y afecciones de nuestra alma *son*, para que podamos investigar sus causas, su origen, y examinar su naturaleza; es necesario suponer que nosotros *somos*, que el *yo es*, para que podamos dar un paso en ningún sentido.

Luego la idea del ente existe en nuestro entendimiento; y es un elemento indispensable para todos los actos intelectuales.

CAPÍTULO II.

SIMPLICIDAD É INDETERMINACION DE LA IDEA DE ENTE.

7. Nada se puede concebir mas simple que la idea del ente. Es imposible componerla de otros elementos. Nada admite determinado; pues en sí, es absolutamente indeterminada. Desde el momento que se hace entrar en ella una determinacion cualquiera, se la destruye en

cierto modo; ya no hay la idea de ser, sino de *tal* ser; una idea aplicada, mas nó la del ser mismo, en toda su generalidad.

8. ¿Cómo daremos á entender lo que expresamos por la palabra ser ó ente? Diciendo que en ella lo comprendemos todo, aun las cosas mas diferentes, mas opuestas; añadiendo que ninguna particularidad es necesaria, así como ninguna obsta, para ser comprendido en esta denominacion. Todo lo que sea unir con la idea de ente, cualquiera determinacion, es introducir en ella un elemento heterogéneo, que no le pertenece de ningun modo, que la puede acompañar por pura agregacion, pero que jamás puede combinarse con ella, sin quitarle lo que ella es. Combinad con la idea de ser, la de la subsistencia, ya no teneis la idea pura de ser, sino la de substancia.

9. Luego la idea del ente es una idea simplícísima, que es irresoluble en otros elementos, y que por tanto no puede nacer de la palabra, sino como de una causa excitante.

Si por ejemplo se nos pregunta lo que entendemos por substancia, por modificacion, por causa, por efecto, lo explicamos uniendo á la idea de ser, la de subsistencia ó de inherencia, la de fuerza productiva, ó de cosa producida; pero el ser, nos es imposible explicarlo de otra manera que por sí mismo. Emplearemos las palabras de algo, alguna cosa, lo que es, la realidad etc., etc., pero todo esto viene á significar lo

mismo; son esfuerzos que hacemos para excitar en el entendimiento del otro, la idea que contemplamos en el nuestro. Si queremos dar otras explicaciones, manifestando que la idea que corresponde á la palabra ser, es aplicable á todo; y para esto enumeramos las diferentes clases de seres, aplicándola á todos ellos, no hacemos mas que manifestar el uso que tiene la idea, las aplicaciones de que es susceptible; pero no la descomponemos. Indicamos que en todo hay algo que corresponde á ella, mas este algo no lo descomponemos, solo lo señalamos.

10. De esto se infiere que la idea de ente no es para nosotros intuitiva; pues que con su indeterminacion misma, excluye el que pueda ofrecer á nuestra percepcion un objeto determinado.

CAPÍTULO III.

EL SER SUBSTANTIVO Y EL COPULATIVO.

11. Para comprender mas á fondo estas materias conviene distinguir entre la idea absoluta del ser y la relativa; es decir, entre lo que se expresa por el verbo *ser*, cuando significa la realidad, la simple existencia, y cuando significa la union de un predicado con un sujeto. El

diverso significado de esta palabra, *es*, se ve clarísimamente en las dos proposiciones que siguen: Pedro *es*; Pedro *es* bueno. En la primera, el verbo *es* significa la realidad de Pedro, ó su existencia; en la segunda, expresa la union del predicado, bueno, con el sujeto, Pedro. En el primer caso, el verbo *ser* es substantivo, en el segundo es copulativo. El substantivo expresa simplemente la existencia; el copulativo una determinacion, un modo de existir. La mesa *es*, significa la simple existencia de la mesa; la mesa *es* alta, expresa un modo de ser, la altura.

12. El *ser* puramente substantivo no se encuentra en otra proposicion que en la siguiente: el *ser* *es*, ó lo que *es* *es*; pues en todas las demás, en el sujeto mismo está envuelto algun predicado que determina un modo. Cuando decimos la mesa *es*; si bien el predicado directo de la proposicion es la existencia, expresada por la palabra *es*; no obstante, en el sujeto *mesa*, entra ya una determinacion del *ser* de que hablamos: esto es de un *ser* que *es* mesa. Luego observábamos con verdad que el verbo *ser* en su significacion puramente substantiva, no se halla en otra proposicion que en la dicha, el *ser* *es*. Esta es enteramente idéntica, absolutamente necesaria, absolutamente convertible, es decir, que el predicado se puede afirmar de todos los sujetos, y el sujeto de todos los predicados. Así, poniendo la proposicion en otra forma, se tendrá: el *ser* *es* existente; y se puede decir todo

ser es existente; y al contrario, lo existente es ser; y todo lo existente es ser.

13. Si se me opone que el ser posible no es existente, observaré que el ser puramente posible, no es ser, en todo rigor; y que en el modo en que lo es, á saber, en el órden posible, es tambien existente. Pero como de esto me ocuparé mas abajo, voy á las proposiciones en que el ser es copulativo. La mesa es, equivale á, la mesa es existente. Es verdad que toda mesa real es existente; pues real es lo mismo que existente; y así en algun sentido se podria decir que la proposicion se parece á la otra: todo ser es. Pero salta desde luego á los ojos una diferencia, y consiste en que en la idea de mesa, no entra por necesidad la de existencia, pues podemos concebir una mesa que no exista, mas nó un ser como tal, sin existencia, es decir, un ser que no sea ser. De todos modos, se encuentra entre las dos proposiciones una diferencia mas notable: en la primera, el sujeto se puede afirmar de todos los predicados diciendo, todo lo existente es ser; pero es evidente que no se puede decir, todo lo existente es mesa.

14. La razon de esto se halla en que la proposicion: el ser es, es absolutamente idéntica, es la expresion de un concepto puro, reducido á forma de proposicion; y por tanto los términos que sirven de extremos, se pueden tomar indistintamente los unos por los otros: el ser es; lo que es, es ser; el ser es existente; lo existente

es ser. Pero en las demás proposiciones se combinan diferentes órdenes de ideas; y aunque la idea comun de ser, es aplicable á todo; como esta idea es esencialmente indeterminada, no se sigue que una de las cosas á que conviene la idea general, se identifique con otra que entra tambien en la misma idea general. De que á toda mesa existente le convenga el ser; no se sigue que todo ser sea mesa.

15. El ser copulativo se aplica sin el sustantivo: así cuando decimos la elipse es curva; prescindimos de si existe ó nó alguna elipse; y la proposicion seria verdadera, aunque no existiese ninguna elipse en el mundo. La razon está en que el verbo ser, cuando es copulativo, expresa la relacion de dos ideas.

16. Esta relacion es de identidad; por manera que para que un predicado pueda afirmarse de un sujeto no basta la union de los dos. La cabeza está unida con el hombre, y no puede decirse: «el hombre es su cabeza;» la sensibilidad está unida con la razon en el mismo hombre; y no puede decirse: «la sensibilidad es la razon;» la blancura está unida con la pared, y no puede decirse: «la pared es la blancura.»

La afirmacion pues de un predicado expresa la relacion de identidad; y así es que no existiendo esta identidad con respecto al predicado en abstracto, se le expresa en concreto, para hacer entrar en el mismo, algo que envuelva la identidad. La pared es la blancura; esta propo-

sicion es falsa, porque se afirma la identidad que no existe; la pared es blanca: la proposicion es verdadera, porque blanco significa alguna cosa que tiene blancura, y en efecto la pared es una cosa que tiene blancura; hay pues la identidad que verifica la proposicion (V. Lib. I, cap. XXVI, XXVII y XXVIII).

17. Luego en toda proposicion afirmativa el predicado se identifica con el sujeto. Luego cuando percibimos la identidad afirmamos. Luego el juicio es la misma percepcion de la identidad. No niego que en lo que llamamos asenso hay á veces algo mas que la simple percepcion de la identidad, pero no concibo cómo, al verla evidentemente, necesitamos algo mas para asentir. Lo que se llama asenso, adhesion del entendimiento, parece ser una especie de metáfora, como si el entendimiento se adhiriese, se uniese á la verdad, cuando ella se le presenta; pero en el fondo, dudo mucho que respecto á lo evidente, haya otra cosa que percepcion de la identidad.

18. De aquí se sigue que si á las mismas palabras correspondiesen exactamente las mismas ideas y del mismo modo, en diferentes entendimientos, seria imposible la oposicion y la diversidad de juicios. Luego cuando hay esta diversidad ú oposicion, hay siempre discrepancia en las ideas.

19. Concebimos las esencias de las cosas, y raciocinamos sobre ellas, prescindiendo de que existan ó nó; y aun suponiendo que no existen;

es decir, que concebimos relaciones entre los predicados y los sujetos, sin la existencia de los sujetos ni de los predicados. Y como todos los seres contingentes pueden ser y dejar de ser, y aun puede señalarse un instante en que han comenzado, se sigue que la ciencia, ó sea el conocimiento de la naturaleza y relaciones de los seres, fundado en principios ciertos y evidentes, no tiene por objeto nada contingente en cuanto existe. Luego hay un mundo infinito de verdades fuera de la realidad contingente.

Reflexionando sobre esto se deduce que fuera del mundo contingente ha de haber un ser necesario en el cual esté fundada esa verdad necesaria que es el objeto de la ciencia. Esta no puede tener por objeto la nada; pues bien, los seres contingentes prescindiendo de su existencia, son pura nada. No cabe esencia, nó propiedades, nó relaciones, en lo que es pura nada: luego hay algo necesario en que estriba la verdad necesaria de esas naturalezas, propiedades y relaciones que el entendimiento concibe en las mismas cosas contingentes. Luego hay Dios; y el negarlo es convertir la ciencia en una pura ilusion. La comunidad de la razon humana nos ha dado una prueba de esta verdad; la necesidad de la ciencia humana nos suministra otra, y nos confirma la primera (V. Lib. IV, cap. XXIII hasta el XXVII).

20. En toda proposicion necesaria en que no se afirma ó niega el ser substantivo, sino el re-

lativo, como esta: todos los diámetros de un círculo son iguales, se halla envuelta una proposicion condicional. Así la anterior viene á equivaler á esta otra: si existe un círculo, todos sus diámetros serán iguales. En efecto: no existiendo ningun círculo, no hay diámetros, ni igualdad, ni nada; la nada no tiene ninguna propiedad; por lo cual, en todo cuanto se afirme, ha de ir sobrentendida la condicion de la existencia.

21. En las proposiciones generales se afirma el enlace concebido de dos objetos: pero es necesario advertir que si bien suele decirse que lo que se afirma es el enlace de dos ideas, esto no es del todo exacto. Cuando yo afirmo que todos los diámetros de un círculo son iguales, no entiendo tan solo que así esté en mis ideas, que yo lo conciba así; sino que en efecto es así en la realidad, fuera de mi entendimiento, prescindiendo de mis ideas, y aun de mi propia existencia. Mi entendimiento pues ve una relacion, un enlace en los objetos; y afirma que siempre que estos existan, existirá realmente el enlace, con tal que se cumplan las condiciones bajo que es concebido el objeto.

CAPÍTULO IV.

EL ENTE, OBJETO DEL ENTENDIMIENTO, NO ES ÉL
POSIBLE, EN CUANTO POSIBLE.

22. Réstanos aclarar un punto importante sobre la idea del ente: esto es, si dicha idea tiene por objeto el ser real, ó el posible. Los escolásticos decian que el objeto del entendimiento es el ente; y nó sin razon, porque una de las cosas que con mas claridad concebimos, y que mas fundamental se encuentra en nuestras ideas, es la idea del ser, la cual en cierto modo las comprende todas. Pero como el ente se distingue en actual, y en posible, surge aquí la dificultad, á cuál de estas categorías es aplicable la idea del ser, objeto principal de nuestro entendimiento.

23. El abate Rosmini (*Nuovo saggio sull' origine delle idee*) pretende que la forma y la luz de nuestro entendimiento, y el origen de todas nuestras ideas, está en la de ser, mas nó real, sino posible. « La simple idea del ser, dice, no es percepcion de alguna cosa existente, sino intuicion de alguna cosa posible: no es mas que la idea de la posibilidad de la cosa » (Seccion 5, Parte 1, Cap. 3, Art. 1, §. 2).

Yo dudo mucho que esto sea verdad; y me parece que hay aquí confusion de ideas. Antes de hacer entrar la idea de posibilidad en la de ser, era

necesario definirnós la posibilidad misma. Tratemos de dar esta definicion, que ella aclarará mucho lo demás.

24. ¿Qué es la posibilidad? La idea de posibilidad, prescindiendo de sus clasificaciones, nos ofrece una idea general de la no repugnancia ó la no exclusion de dos cosas entre sí; como la idea de imposibilidad nos presenta esa repugnancia, esa exclusion. El triángulo no puede ser un círculo. El triángulo puede ser equilátero. En el primer caso afirmamos la repugnancia de las ideas de círculo y triángulo; en el segundo, la no repugnancia de que un triángulo tenga sus tres lados iguales. Si bien se observa, en estos casos no se habla del triángulo ni del círculo, con respecto á su existencia; y la posibilidad ó imposibilidad se refieren á la repugnancia de sus esencias mismas, prescindiendo de que existan ó nó; bien que la imposibilidad ideal trae consigo la imposibilidad real.

25. Como siempre que se afirma la imposibilidad, se afirma tambien la repugnancia, y no hay repugnancia de una cosa consigo misma, resulta que la imposibilidad solo es dable cuando se comparan dos ó mas ideas. Por otra parte, en no habiendo repugnancia, hay posibilidad; luego ninguna idea simple, por sí sola, puede ofrecernos un objeto imposible. Luego el objeto de toda idea simple es siempre posible; es decir, no repugnante.

26. Las cosas intrínsecamente imposibles son

aquellas que envuelven el ser y el no ser, de una misma; y por esto se las llama contradictorias. Cuando se nos presenta un absurdo de esta naturaleza, recordamos desde luego el principio de contradiccion; «esto no puede ser, decimos; pues seria y no seria á un mismo tiempo.» ¿Por qué es imposible un triángulo circular? porque á un mismo tiempo, seria y no seria triángulo.

En la idea de imposibilidad, entra pues la del no ser; sin esto no hay exclusion del ser; y por tanto ni contradiccion, ni imposibilidad.

27. La posibilidad puede entenderse de dos maneras: 1.^o en cuanto no expresa mas que la simple no repugnancia; y entonces es posible no solo lo que no existe, pero que no entraña ninguna contradiccion; sino tambien lo existente, lo actual; 2.^o en cuanto expresa la no repugnancia, unida á la idea de no estar realizado; y entonces solo se aplica á las cosas que no existen. Lo posible tomado en el primer sentido, se opone á lo imposible; en el segundo, se opone á lo existente; envuelta empero la condicion de la no repugnancia. La posibilidad en el primer caso, se llama simplemente con este nombre; en el segundo, se apellida posibilidad pura.

De estas observaciones se deduce que la idea de posibilidad añade algo á la de ser: es decir, la no repugnancia, la no exclusion; y si se trata de posibilidad pura, se añade además la no existencia del ser posible.

28. Cuando el entendimiento percibe el ser

en sí mismo, no puede considerar que haya ó nó repugnancia. Esta se descubre en la comparacion; y la idea del ser en sí, es simple, no incluye términos comparables. La idea de ser solo puede encontrar repugnancia cuando se le aplica á una cosa determinada, á una esencia en la cual se fingen condiciones contradictorias; así se verificará en el caso de querer aplicar el ser á un triángulo circular.

29. La idea del ser, en sí misma, tanto dista de poder prescindir de la idea de la existencia, que antes bien es la misma idea de la existencia. Cuando concebimos el ser en toda su abstraccion, no concebimos otra cosa que el existir; estas dos palabras significan una misma idea.

30. En las cosas determinadas, puedo concebir la esencia sin la existencia; así puedo muy bien considerar todas las figuras geométricas imaginables, y examinar sus propiedades y relaciones, prescindiendo de que existan ó nó; pero la idea del ser, como que es absolutamente indeterminada, si la abstraigo de la existencia, la abstraigo de sí misma, la anonado.

Quisiera que se me dijese, á qué corresponde la idea del ser en general, prescindiendo de que exista. Si despues de haber prescindido de todas las determinaciones, prescindo tambien del ser mismo, ¿qué me resta? = Resta, se me dirá, una cosa que puede ser. = ¿Qué significa una *cosa*? Supuesto que prescindimos de todo lo determinado, *cosa* no puede significar sino un ser; ten-

dremos pues que una cosa que puede ser, equivale á un ser que puede ser. Ahora bien; cuando se habla de un ser que puede ser ¿se trata simplemente de posibilidad no pura? entonces no se prescinde de la existencia, y se falta á lo supuesto; ¿se trata de posibilidad pura? entonces se niega la existencia: y la proposicion equivale á esta otra: un ser que no es, pero que no envuelve ninguna repugnancia. Veamos lo que significa esta expresion: «un ser que no es». ¿Qué significa el sujeto, un ser? una cosa, ó bien, lo que es; ¿Qué significa una cosa? un ser; pues se prescinde de todo lo determinado. Luego, ó el sujeto de la proposicion no significa nada, ó la proposicion es absurda, pues equivale á esta otra, «una cosa que es, que no es, pero que no envuelve repugnancia.»

31. El origen de la equivocacion que combatimos está en que se aplica á la idea misma del ser, lo que solo conviene á las cosas que son algo determinado, concebible sin la existencia. El ser puro, en toda su abstraccion, no es concebible sin ser actual, es la existencia misma.

32. Ni la posibilidad pura significa nada, sino en orden á la existencia. ¿Qué es ser posible, sino poder ser realizado, poder existir? Luego la idea del ser es independiente de la idea de posibilidad; y esta no es aplicable sino con relacion á aquella.

33. La idea pues de ser, es la misma idea de la existencia, de la realizacion. Si concebimos

el ser duro, sin mezcla, sin modificacion, subsistente en sí mismo, concebimos lo infinito, concebimos á Dios; si consideramos la idea de ser, como participada, de una manera contingente, con aplicacion á las cosas finitas, entonces concebimos la actualidad ó la realizacion de ellas.

34. Cuando aplicamos á las cosas la idea de ser, no entendemos aplicarles la de posibilidad; sino la de realidad. Si digo la mesa es, afirmo del sujeto mesa, el predicado contenido en la idea del ser: y sin embargo, no quiero decir que la mesa es posible, sino que existe en realidad.

35. Todavía mas: la idea de ser, excluye la del no ser; es así que, si la idea del ser, fuera únicamente de lo posible, no excluiria la del no ser, pues lo puramente posible hasta incluye el no ser; luego la posibilidad no entra en sola la idea del ser; y esta idea no expresa mas que la existencia, la realidad.

CAPÍTULO V.

SOLUCION DE UNA DIFICULTAD.

36. ¿Qué significa pues la idea de ser puramente posible? Si sostengo que el objeto de la

idea de ser es la realidad, parece que estas dos ideas: ser, y puramente posible, son contradictorias; la realidad no es puramente posible, porque si es puramente posible, no existe; y en no existiendo ya no es realidad. Examinemos esta dificultad, investigando el origen de la idea de la posibilidad pura:

37. Como estamos rodeados de seres contingentes, y aun nosotros mismos lo somos, presenciemos incesantemente la destruccion de unos y la produccion de otros, es decir el tránsito del ser al no ser, y del no ser al ser. Un sentimiento íntimo nos atestigua que este tránsito del no ser al ser, lo hemos experimentado nosotros mismos: todos nuestros recuerdos se limitan á un término muy breve, antes del cual existia ya el mundo. Así pues, la razon, la experiencia y el sentido íntimo nos manifiestan que hay objetos que son y despues desaparecen, y otros que antes no eran y despues aparecen. A las cosas que experimentan este cambio, las vemos propiedades y relaciones, que dan lugar á cierta combinacion de nuestras ideas; combinacion que subsiste, ya existan, ya dejen de existir, los objetos á que se refieren. De este modo concebimos la idea general de cosas, que aunque no sean, pueden ser; pero este sujeto, *cosas*, no expresa el ser, sino en general objetos finitos, determinados.

38. Hé aquí pues soltada la dificultad. El ser puramente posible, tal como lo concebimos de

la manera explicada, no envuelve contradiccion alguna. No significa «una realidad que no es realidad» sino un objeto, ó una cosa, finita, determinada, cuya idea tenemos, aunque no exista, pero cuya existencia no envuelve contradiccion, ó repugnancia con ninguna de las condiciones contenidas en su idea. El decir pues, ser puramente posible, si se le explica de este modo, no es mas que la generalizacion de estas y otras proposiciones semejantes. Una mesa que no es, es posible. ¿Qué queremos decir con esto? que en la idea de la mesa, no hay nada que repugne á que exista; pues bien, ser puramente posible, no significa mas tampoco, sino que tenemos muchas ideas de cosas finitas, á que no repugna la existencia. La expresion se refiere á cosas determinadas, concebidas por nosotros, pero prescindiendo en aquel caso de que sea esta ó aquella la esencia de que hablamos, y comprendiendo todas las que no ofrecen repugnancia.

39. Se me objetará, que entonces un ser infinito no existente, es una cosa contradictoria; y no tengo dificultad en admitirlo. Si un ser infinito no existe, es absurdo; y si al comparar estas dos ideas, infinidad y no existencia, nosotros no vemos con toda claridad la repugnancia, es porque no comprendemos bien qué es la infinidad. Solo por esta causa ha sufrido y sufre dificultades, la demostracion de la existencia de Dios fundada simplemente en su idea. Pero es cierto que si el ser infinito no existiese, seria

imposible. Imposible es lo que no puede existir : y no podría existir , si ya no existiese. Esta existencia no le podría venir de otro , pues lo infinito no puede ser producido ; ni de sí mismo , pues que no existiría. Nosotros , es verdad , imaginamos lo infinito en su esencia , prescindiendo de su existencia ; pero repito que esta precision solo nos es posible , porque no comprendemos bien la infinidad ; que si la comprendiéramos , veríamos la repugnancia de los términos , infinidad y no existencia , con tanta claridad como las del triángulo y círculo.

CAPÍTULO VI.

CÓMO SE ENTIENDE QUE LA IDEA DEL ENTE SEA LA
FORMA DEL ENTENDIMIENTO.

40. Cuando se afirma que el objeto del entendimiento es el ente , hay la duda de si se quiere significar que la idea de ente sea la forma general de todas las concepciones ; ó si tan solo se quiere decir que todo lo que el entendimiento concibe es ente ; ó en otros términos , si la calidad de objeto , se la atribuye al ente , en cuanto ente , por manera que solo bajo esta forma sean concebibles los objetos ; ó bien si solo se significa que la calidad de ente conviene á todo

lo que el entendimiento concibe. En el primer caso, se tomaria la proposicion reduplicativamente; y equivaldria á esta : «El entendimiento nada concibe, sino en cuanto es ente;» en el segundo, se tomaria formalmente, y equivaldria á esta otra : «todo lo que el entendimiento concibe es ente.»

41. Yo creo que no puede decirse que el objeto del entendimiento sea solo el ente en cuanto ente; de manera que la idea del ente sea la única forma que el entendimiento conciba; pero sí que esta forma es una condicion esencial á toda percepcion.

42. Que la idea de ente, no es la única forma concebida por el entendimiento, se ve claro si se considera que esta idea en sí, no incluye ninguna determinacion, ninguna variedad, no expresa mas que el ser, en toda su abstraccion; luego si el entendimiento no percibiese en los objetos otra cosa que esta idea, no conoceria las diferencias de ellos; su percepcion no pasaria de lo que les es comun á todos : el ser.

43. Si se dice que estas diferencias percibidas son maneras de ser, modificaciones de lo representado en la idea general, ya se conviene en que el ser en sí, no es la única forma percibida; pues que la modificacion, la manera de ser, ya añade algo á la idea del ser. El triángulo rectángulo es una manera de triángulo; su idea es una modificacion de la idea general; y nadie dirá que la idea de rectángulo no añade algo á la del trián-

gulo, y que sean una misma cosa. Lo propio se verifica con respecto á la idea del ente y sus modificaciones.

44. Ya hemos visto (Lib. IV, cap. XXI) que las ideas indeterminadas no nos conducen por sí solas á conocimientos positivos : y por cierto que ninguna merece mejor este nombre, que la de ente. Si nuestro entendimiento se limitase á ella, la percepcion no seria mas que un concepto vago, incapaz de toda combinacion.

45. La misma negacion, que como veremos mas abajo, es conocida por nosotros, no podria serlo, si admitiésemos que el entendimiento nada concibe sino en cuanto es ente; en cuyo caso, nos faltaria la condicion indispensable de todo conocimiento : el principio de contradiccion.

46. Bastan estas razones para dejar fuera de duda lo que me proponia manifestar : pero como este punto tiene íntimas relaciones con lo mas trascendental de la lógica y de la metafísica, quiero explicarle mas por extenso en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO VII.

TODA CIENCIA SE FUNDA EN EL POSTULADO DE LA EXISTENCIA.

47. He dicho que la idea de ente no es la única forma percibida, pero que es una forma necesaria á toda percepcion. Mas no quiero significar con esto, que no podamos percibir sino lo existente en acto; sino que la existencia entra cuando menos, como una condicion de todo lo percibido. Me explicaré. Cuando percibimos simplemente un objeto, sin afirmar nada de él, se nos presenta siempre como una realidad. Nuestra idea nos expresa algo; y fuera de la realidad no hay nada. Aun la percepcion de las relaciones esenciales de las cosas, envuelve la condicion si existen. Así, cuando digo que en un mismo círculo ó en círculos iguales, arcos iguales están subtendidos por cuerdas iguales, supongo implícitamente la condicion, «si existe un círculo.»

48. Como esta manera de explicar el conocimiento de las relaciones esenciales de las cosas, puede parecer extraña, voy á presentarla bajo el punto de vista mas claro que me sea posible. Cuando afirmo ó niego una relacion esencial de dos cosas, ¿la afirmo ó niego de mis ideas ó de las cosas? Claro es que de las cosas y nó de mis ideas. Si digo «la elipse es una curva» no digo

esto de mi idea, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no las hay; y que cuando pensamos por ejemplo, en la órbita de la tierra, la órbita de la tierra no está en nosotros. ¿De qué hablamos pues? Nó de la idea, sino de su objeto; nó de lo que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros.

49. Tampoco significamos que nosotros lo *ve*mos así: significamos que *es* así: cuando digo que la circunferencia es mas larga que el diámetro, no significa que así lo veo, sino que es así. Tanto disto de hablar de mi idea, que afirmaré ser verdad lo mismo, aunque yo no lo viese, aunque yo no existiese. Solo hablamos de la idea, cuando dudamos de su correspondencia con el objeto: entonces no hablamos de la realidad, sino de la apariencia; y en tales casos el lenguaje tiene de por sí una admirable exactitud: no decimos: *es*, sino *me parece*.

50. Nuestras afirmaciones y negaciones se refieren pues, á los objetos. Ahora discurro así: lo que no existe, es un puro nada; es así que de la nada, nada se puede afirmar ni negar, pues no tiene propiedad, ni relacion de ninguna clase, es una pura negacion de todo; luego nada se puede afirmar ni negar, nada combinar, nada comparar, nada percibir, sino bajo la condicion de la existencia.

Digo bajo la condicion; porque conocemos las propiedades, las relaciones, de muchas cosas

que no existen, pero en todo lo que de ellas concebimos, entra siempre la condicion : si existiesen.

51. De aquí resulta que nuestra ciencia estriba siempre en un postulado ; y empleo á propósito esta palabra matemática, para hacer ver que esta condicion que exijo á toda ciencia, no la desdeñan las que por antonomasia se denominan exactas. La mayor parte de sus demostraciones empiezan por un postulado. «Tírese una línea etc. etc.» «Si se supone un ángulo recto en B etc. etc.» «Tómese una cantidad A mayor que B etc. etc.» Hé aquí pues como el matemático mismo, con todo el rigor de sus demostraciones, supone siempre la condicion de la existencia.

52. Esta existencia es necesario suponerla : de otro modo no se puede explicar nada. Lo que no han visto algunos metafísicos, lo alcanza el sentido comun. Hagamos la prueba ; veamos cómo hablaría un matemático que jamás hubiese pensado en metafísica. Supondré que el interlocutor me haya de demostrar que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual á la suma de los cuadrados de los catetos ; y que para ejercitar su inteligencia, ó mejor, para que sin advertirlo nos explique lo que pasa en su mente, con respecto á la percepcion de su objeto, le hacemos varias preguntas, en apariencia necias, pero que en realidad solo serán escudriñadoras. Para mayor claridad lo pondré en forma de diálogo ; y suponiendo que no

hay encerado y que la demostracion se da de memoria.

Demostracion. Bájese una perpendicular desde el ángulo recto á la hipotenusa.

¿Dónde?

Es claro : en el triángulo de que hablamos.

Pero señor, si no hay tal triángulo.....

Pues entonces ¿de qué se trata?

Ya se ve; se trata de un triángulo rectángulo; y el caso es que no hay ninguno.

No lo hay, pero lo puede haber. Si tuviésemos el encerado ó papel, y regla, lo haríamos desde luego.

Es decir que V. habla del triángulo que haríamos....

Sí señor.

Ya lo entiendo, pero entonces lo tendríamos, mas ahora no lo tendremos.

Enhorabuena; pero si lo tuviésemos, ¿no podríamos bajar la perpendicular?

Sí señor.

Pues no quiero decir otra cosa.

Pero V. ya decia que se bajase.....

Claro es que si no hay triángulo, no se puede bajar; pero entonces no hay ni vértice del ángulo recto, ni hipotenusa, ni nada; pero cuando digo que se baje la perpendicular, siempre supongo el triángulo. Y como es evidente que este triángulo se puede construir, no expreso la suposicion; se la sobrentiende.

Ya comprendo esto; pero entonces bajaremos

la perpendicular en aquel triángulo solo, y V. me habla como si se la bajase en todos.

El triángulo se construiría para un ejemplo; y lo que con él hiciésemos, claro es que podríamos hacerlo con todos.

¿Con todos?

Sí señor; ¿pues no concibe V. que en todo triángulo rectángulo se puede bajar una perpendicular del ángulo recto á la hipotenusa?

Aquí dentro se me representa así: pero como esto que hay en mi cabeza, no son triángulos, pues algunos se me representan con lados de millares de varas, y no tengo yo la cabeza tan grande.....

Mas no se trata de lo que tiene V. en su cabeza, sino de los triángulos mismos....

Pero como estos triángulos no los hay, nada puedo decir de ellos.....

Pero, al menos ¿los puede haber?

¿Quién lo duda?

Pues bien, si los hubiese, grandes ó pequeños, en una posicion ú otra, en una parte ú otra, ¿no es verdad que se podría tirar una perpendicular desde el vértice del ángulo recto á la hipotenusa?

Es claro.

Pues yo no quiero decir otra cosa; sino que en todo triángulo rectángulo sea cual fuere, se puede bajar esta perpendicular.

Pero se entiende que V. no habla de los que no son..... ¿no es verdad?

Hablo de todos, de los que son y de los que no son.

Ya se ve que la perpendicular no se la puede tirar en un triángulo que no existe. Lo que no existe no es nada. Pero lo que no existe puede existir; y veo con toda claridad que *suponiendo que exista*, se verificará lo que digo. Así puedo hablar, y hablo de todos, de los existentes, y de los no existentes, sin excepcion alguna.

El lector juzgará si al molestar al pobre matemático con las importunas dificultades de un taimado haciéndose el rudo, no le hemos hecho responder como responderia cualquiera que no estuviese prevenido con ninguna idea metafísica; y es evidente que estas respuestas las aceptarían como razonables, como satisfactorias, como las únicas que se pueden dar en este caso, todos los matemáticos del mundo.

Pues bien : en estas respuestas y explicaciones está lo que hemos dicho : toda la ciencia fundada en un postulado : todo raciocinio para demostrar aun las propiedades y relaciones mas esenciales de las cosas, parte de la suposición de su existencia.

CAPÍTULO VIII.

EL FUNDAMENTO DE LA POSIBILIDAD PURA, Y LA CONDICION DE LA EXISTENCIA.

53. He dicho que el fundamento de la posibilidad pura de las cosas, y de sus propiedades y relaciones, se hallaba en la esencia de Dios, donde está la razon de todo (v. L. IV desde el cap. XXIII hasta el XXVII): y á primera vista pudiera parecer que á la ciencia le basta aquel fundamento, y que no necesita apoyarse en la condicion de la existencia de las cosas.

Porque, si las esencias están representadas en Dios, se halla en la esencia divina el objeto de la ciencia: y por tanto no es concluyente el argumento fundado en que de la nada, no se puede afirmar nada. Suponiendo dicha representacion, la ciencia no se ocupa de un puro nada, sino de una cosa muy real; y por consiguiente, tiene á la vista un objeto muy positivo, aun cuando prescinda de la realidad de la cosa considerada.

Veamos cómo se puede desvanecer esta dificultad.

54. Las relaciones necesarias de las cosas, independientemente de su existencia, han de tener una razon suficiente: esta solo puede encontrarse en el ser necesario. Luego, la condi-

cion de la existencia, presupone la representacion de la esencia del ser contingente, en el ser necesario; luego la condicion « si existe » no se puede poner, si no se presupone el fundamento de la posibilidad.

55. Esta observacion manifiesta que hay aquí dos cuestiones: 1.^a ¿cuál es el fundamento de la posibilidad intrínseca de las cosas? 2.^a Supuesta la posibilidad, ¿cuál es la condicion que se envuelve en cuanto se afirme ó niegue del objeto posible? El fundamento de la posibilidad es Dios: la condicion es la existencia de los objetos considerados.

Ambas cosas son necesarias para que haya ciencia: si faltase el fundamento de la posibilidad intrínseca, no se podria poner la condicion de la existencia; y si admitida la posibilidad, no añadimos la condicion, la ciencia carece de objeto.

56. Para entender mas á fondo esta materia conviene observar, que al afirmar ó negar las relaciones de los seres representadas en Dios, no tratamos de lo que estos seres son en Dios, sino de lo que serian en sí mismos, cuando existiesen. En Dios, son el mismo Dios; porque todo lo que hay en Dios, se identifica con Dios; si pues considerásemos las cosas solo en cuanto están en él, no tendríamos por objeto á las cosas, sino á Dios mismo. Es cierto que en Dios hay el fundamento, ó sea la razon suficiente, de las verdades geométricas: pero la geometría no

se ocupa de estas en cuanto están en Dios, sino en cuanto realizadas ó posibles de realizar. En Dios no hay líneas, ni dimensiones de ninguna clase; luego no hay el objeto de la geometría propiamente dicha. Las verdades geométricas tienen en él un valor objetivo, ó de representación, y nó subjetivo; de lo contrario seria necesario decir que Dios es extenso.

57. Hé aquí manifestado como lo dicho en el citado lugar, no se opone á lo que se establece aquí: y como el poner en Dios el fundamento de toda posibilidad, no excluye la necesidad científica de la condicion de la existencia.

58. Para dejar este punto fuera de toda duda, voy á presentar la cuestion bajo otro aspecto, manifestando que cuando Dios conoce las verdades finitas, ve tambien en ellas esta condicion: « si existen.» Dios conoce la verdad de esta proposicion: « Los triángulos de igual base y altura son iguales en superficie.» Esto es verdad á los ojos de la inteligencia infinita como de la nuestra; si así no fuese, la proposicion no seria verdadera en sí misma: nosotros estaríamos en error. Ahora bien: en Dios, ser simplicísimo, no hay figuras verdaderas, aunque haya la percepcion intelectual de las mismas. Luego el conocimiento de Dios en lo tocante á las cosas finitas, se refiere á la existencia posible de ellas; y por consiguiente envuelve la condicion: « si existen.»

El conocimiento de Dios, no se refiere á la representacion puramente ideal, sino á su realidad, actual ó posible: cuando Dios conoce una verdad sobre los seres finitos, no la conoce de la sola representacion de las mismas que en sí propio tiene, sino de lo que ellas serian, si existiesen.

§9. Todo objeto, puede ser considerado ó en el órden real, ó en el ideal. El ideal, es su representacion en un entendimiento, la cual solo tiene algun valor, en cuanto se refiere á la realidad actual ó posible. Solo de este modo tiene la idea objetividad; pues sin esto seria un hecho puramente subjetivo del cual no se podria afirmar ni negar nada, excepto lo puramente subjetivo. La idea que tenemos del triángulo nos sirve para conocer y combinar, en cuanto tiene un objeto real ó posible; lo que afirmamos ó negamos de ella, lo referimos á su objeto: si este desaparece, la idea se convierte en un hecho puramente subjetivo, al cual no podremos aplicar sin abierta contradiccion, las propiedades de una figura triangular.

CAPÍTULO IX.

IDEA DE LA NEGACION.

60. Se dice que el entendimiento no concibe la nada; y esto es verdad, en el sentido de que no concebimos la nada como algo, lo que seria contradictorio; pero no se sigue de esto, que de ningun modo concibamos la nada. El no ser es la nada; y no obstante concebimos el no ser. Esta percepcion nos es necesaria; sin ella no percibiríamos la contradiccion, y por tanto nos faltaria el principio fundamental de nuestros conocimientos: « es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. »

61. Se dirá que el concebir la nada, el no ser, no es concebir, sino no concebir; pero esto es falso; porque no es lo mismo concebir que una cosa no es, y el no concebirla. Lo primero envuelve un juicio negativo, que se puede expresar por una proposicion negativa; y lo segundo es la simple ausencia del acto de percepcion que nada tiene que ver con la cosa: lo primero es objetivo, lo segundo es subjetivo. Al dormir no percibimos las cosas; pero esta no percepcion no equivale á perceber que no sean. De una piedra se puede decir que no percibe á otra piedra; pero nó que perciba el no ser de otra piedra.

62. La percepcion del no ser es un acto positivo; y no se puede decir que sea la misma percepcion del ser, lo que fuera contradictorio: se seguiria que siempre que percibiéramos el ser, percibiríamos su negacion, el no ser, y viceversa, lo que es absurdo.

63. Cuando percibimos el no ser, es verdad que lo percibimos con relacion al ser; y que no es concebible un entendimiento percibiendo el no ser absoluto, sin ninguna idea de ser; mas esto no prueba que las dos ideas no sean distintas, y contradictorias.

64. Si bien se observa, la idea de la negacion, á mas de entrar en los principios fundamentales de nuestro entendimiento, « es imposible que una cosa sea y no sea, á un mismo tiempo, » « cualquiera cosa ó es, ó no es; » es necesaria tambien á casi todas nuestras percepciones. No concebimos los seres distintos, sin concebir que el uno *no es* el otro; y nos es imposible formar un juicio negativo, sin que en él entre la negacion. De donde resulta que así como hay idea del ser absoluta y relativa; la hay tambien del no ser; así como se puede decir: « El sol *es* » « los diámetros de un círculo *son* iguales; » se puede decir tambien: « El Fenix *no es* » « los diámetros de una elipse *no son* iguales. »

65. A los que sostienen que toda idea es imagen del objeto, se les puede preguntar, ¿de qué será imagen la idea del no ser? Esto con-

firma lo que hemos indicado mas arriba de que no conviene figurarse todas las ideas como una especie de tipos semejantes á las cosas; y que muchas veces no podemos dar explicacion ninguna de esos fenómenos internos que apellidamos ideas, sin embargo de que con ellos conocemos y explicamos los objetos.

66. Se dice tambien que el objeto del entendimiento es el ser; pero esto no puede explicarse en el sentido de que el entendimiento no perciba el no ser; sino que el no ser lo percibimos con orden al ser; y que el no ser por sí solo, no puede dar origen á ningun conocimiento.

Y aquí es de notar una diferencia importante: con la idea del ser podemos entenderlo todo; cuanto mas hay de ser en la idea, mas entendemos; y si se supone una idea que represente un ser sin ninguna limitacion, ó lo que es lo mismo, sin ninguna negacion, tendremos el conocimiento de un ser infinito. Por el contrario: la percepcion del no ser, no nos enseña nada, sino en cuanto nos manifiesta la limitacion de determinados seres, y sus relaciones; si suponemos que la idea del no ser va extendiéndose, notamos que á medida que se acerca á su límite, esto es al no ser puro, á la nada absoluta, el entendimiento pierde sus objetos, le van faltando los puntos de comparacion y los elementos de combinacion, toda luz se extingue, la inteligencia muere.

67. No concebimos la nada universal, absoluta, sino como una condicion momentánea, que fingimos y no admitimos. En ella vemos la imposibilidad de que exista algo, pues si fuera dable señalar un momento en que no hubiese habido nada, no habria ahora nada. No hallamos en esa nada imaginaria ningun punto de partida para la inteligencia; toda combinacion es imposible, absurda: el espíritu se siente perecer de inanicion en el vacío que él se ha fabricado.

68. La idea de negacion es completamente estéril si no se combina con la del ser; mas con esta combinacion posee tambien á su modo una especie de fecundidad. Las ideas de distincion, de limitacion, de determinacion envuelven una negacion relativa, no concebimos seres distintos sin concebir que el uno no es el otro; ni seres limitados, sin concebir que *carecen*, es decir, que *no son* en algun sentido; ni determinados, sin concebir alguna cosa que los hace tales, y nó tales otros.

CAPÍTULO X.

IDENTIDAD, DISTINCION; UNIDAD, MULTIPLICIDAD.

69. Veamos cómo de la idea del no ser nace la explicación de las de ideas de identidad, distincion; unidad y multiplicidad.

Si concebimos un ser, sin compararle con nada que no sea él, fijándonos únicamente en él, sin hacer entrar ninguna idea de no ser; tendremos las ideas de identidad y unidad, con respecto á él: ó mejor diremos, esas ideas de identidad y unidad, no serán otra cosa que las ideas del mismo ser. Por esta causa, las ideas de identidad y unidad son inexplicables por sí solas, porque son simples, ó se confunden con una idea simple, en la cual no hay comparacion; y en que si entra negacion, no es advertida, no se la hace objeto de reflexion. Así por ejemplo, en la percepcion de todo ser limitado, entra en algun modo la idea de un no ser, pero tambien podemos prescindir de esta negacion, considerando lo que el objeto *es*, y no atendiendo á lo que *no es*.

70. Si percibo un ser, y luego otro ser; la percepcion de que el uno *no es* el otro, da la idea de distincion, y por consiguiente la de multiplicidad. Sin percepcion pues de un *no ser* relativo combinado con el ser, no hay distincion

ni número ; pero esta percepcion basta para la distincion y el número.

71. Las ideas de identidad y unidad son simples, las de distincion y número compuestas : las primeras no envuelven negacion ; las segundas implican un juicio negativo : «esto no es aquello.» No es posible que se nos presente A distinto de B, sin que percibamos que B no es A ; y por el contrario nos basta saber que B no es A, para decir tambien que son distintos. Estas expresiones «A no es B ; ó A y B son distintos, » son enteramente idénticas.

72. De aquí se infiere que la combinacion primordial de nuestra inteligencia consiste en la percepcion del ser y del no ser. Con ella percibimos la identidad y la distincion ; la unidad y el número ; con ella comparamos, con ella afirmamos ó negamos. Sin esta percepcion no nos es posible pensar. Sin la percepcion de la negacion, no tendríamos mas que la del ser ; es decir una intuicion fija en un objeto idéntico, uno, inmutable, cual concebimos la inteligencia divina contemplando la infinidad del ser, en la esencia infinita.

73. ¿Conoce Dios las negaciones? Sí ; porque cuando un ser deja de existir, Dios conoce esta verdad, y en esta verdad hay una negacion. Dios conoce la verdad de todas las proposiciones negativas, ya expresen el ser substantivo, ya el relativo ; luego conoce la negacion. ¿Es esto imperfeccion ? nó. Porque no puede serlo el co-

nocer la verdad. La imperfeccion está en los objetos, que por lo mismo de ser finitos incluyen la negacion, el ser combinado con el no ser. Si Dios no conociera la negacion, seria porque la negacion fuera imposible en sí misma, lo que equivaldria á la imposibilidad de la existencia de lo finito; y conduciria á la necesidad absoluta y exclusiva de un ser infinito solo.

CAPÍTULO XI.

ORÍGEN DE LA IDEA DEL ENTE.

74. Si nada hemos podido pensar sin la idea del ente, ella preexiste á todo acto reflexivo; y parece que no ha podido nacer de la reflexion. Luego la idea de ente será innata. Examinemos esta cuestion.

75. Que no podemos pensar sin la idea de ente, lo demuestra lo dicho en los capítulos anteriores; y además cualquiera puede consultar la experiencia en sí mismo, esforzándose para hacer una reflexion en que no entra la idea del ser. Ya hemos visto que ni aun los primeros principios pueden prescindir de ella; y es seguro que nadie irá mas allá de los primeros principios.

76. ¿Podrá habernos venido de las sensa-

ciones? La sensacion en sí, no nos presenta sino cosas determinadas: la idea del ente es cosa indeterminada; la sensacion no nos ofrece sino cosas particulares; la idea del ente es lo mas general que hay y que puede haber; la sensacion nada nos enseña, nada nos dice, fuera de lo que ella es, una simple afeccion de nuestra alma; la idea del ente es una idea vasta, que se extiende á todo, que fecunda admirablemente nuestro espíritu, que es el elemento de toda reflexion, que funda por sí solo una ciencia; la sensacion no sale de sí misma, no se extiende siquiera á las otras sensaciones; la del tacto nada tiene que ver con la del oido; todas pertenecen á un instante de tiempo y no existen fuera de él; la idea del ente conduce al espíritu por todo linaje de seres, por lo corpóreo y lo incorpóreo, por lo real y lo posible, por el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito. Si algo sacamos de las sensaciones, si nos producen algun fruto intelectual, es porque reflexionamos sobre ellas; y la reflexion es imposible sin la idea del ente.

77. La idea del ser tampoco parece que pueda formarse por abstraccion. Para abstraer es necesario reflexionar: y la reflexion es imposible, sin tener de antemano dicha idea; luego esta es necesaria para la abstraccion, luego la abstraccion no puede ser su causa.

78. Por otra parte, á este argumento que tan concluyente parece, se le puede oponer una

explicacion sumamente sencilla del método con que la abstraccion se ejecuta. Yo veo el papel en que escribo; la sensacion envuelve dos cosas: blanco y extenso. Si no tengo mas que la simple sensacion, aquí me pararé, y solo recibiré esta impresion; extenso y blanco. Si hay en mí alguna facultad distinta de la de sentir, que me haga capaz de reflexionar sobre la misma sensacion que experimento, podré considerar que esta sensacion tiene algo semejante con otras, que recuerdo haber experimentado. Podré pues considerar la existencia y blancura en sí, prescindiendo de que sean estas que en la actualidad me afectan. En seguida puedo reflexionar que estas sensaciones tienen algo comun con las demás, en cuanto todas me afectan de algun modo; entonces tengo la idea de sensacion en general. Si luego considero que todas las sensaciones tienen algo comun con todo lo que hay en mí, en cuanto me modifican de alguna manera, formaré la idea de una modificacion mia, prescindiendo de que sea sensacion, ó pensamiento, ó acto de voluntad; y si en fin, prescindiendo de que estas cosas se hallen en mí, de que sean substancias ó modificaciones, solo atiendo á que son algo, habré llegado á la idea del ser. Luego esta idea puede formarse por abstraccion. Esta explicacion es seductora por su sencillez; pero no deja de sufrir graves dificultades.

79. Desde los primeros pasos de la operacion nos servimos sin advertirlo, de la idea de ser:

luego nos hacemos ilusion cuando creemos formárnosla. Para reflexionar sobre lo extenso y blanco, es necesario considerar que existe; que es *algo* semejante á otras sensaciones; cuando prosigo pensando en que me afecta, ya sé que yo *soy*, que aquello que me afecta *es*, ya hablo de ser ó no ser, de tener ó no tener *algo* comun; y por fin cuando prescindo de que las modificaciones de mi espíritu sean esto ó aquello, y solo las miro como una *cosa*, como *algo*, como un *ser*, claro es que no podria considerarlas como tales; si no existiese en mí la idea de *algo* en general, es decir del ente. Aquí el ser es un predicado que yo aplico á las cosas; luego ya conocia este predicado. Lo que hago es colocar las cosas particulares y determinadas en una idea general é indeterminada, que preexistia en mi entendimiento. Las operaciones sucesivas que he hecho para la abstraccion no han sido mas que una descomposicion del objeto, una clasificacion de él en varias ideas generales, hasta llegar á la superior, la del ente.

80. En vista de estas razones, todas muy fuertes, no es fácil resolverse por ninguna de las opiniones opuestas sin temor de errar: no obstante yo emitiré la mia, con arreglo á los principios que llevo consignados en diferentes lugares de esta obra. La idea del ente, no la tengo por innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento, como un tipo anterior á las sensaciones, y á los actos intelectua-

les (v. lib. IV, cap. XXX); pero no veo inconveniente en que se la llame innata, si con este nombre no se significa otra cosa, que la *facultad innata* de nuestro entendimiento, para percibir los objetos bajo la razon general de ente ó de existencia, tan pronto como reflexiona sobre ellos. De esta suerte, la idea no dimana de las sensaciones; y se la reconoce como un elemento primordial del entendimiento puro; tampoco se la forma por abstraccion, como si se la produjese totalmente; sino que se la separa de las demás, se la depura por decirlo así, contribuyendo á esta depuracion ella misma. Así puede preexistir á la reflexion, y ser en algun modo fruto de la reflexion, segun los varios estados en que se la considera. En cuanto anda mezclada y confusa con las demás ideas, preexiste á la reflexion; pero es fruto de la misma reflexion, en cuanto esta la ha separado y depurado.

81. Para resolver cumplidamente las dificultades propuestas conviene fijar las ideas con precision y exactitud.

La idea de ente es no solo general sino tambien indeterminada; no ofrece al espíritu nada real, ni aun posible; pues que no concebimos que exista ni pueda existir un ser que no sea mas que ser, de tal modo que no se pueda afirmar del mismo ninguna propiedad excepto la de ser. Dios tiene en sí la plenitud de ser; es su mismo ser, se llama con profunda verdad: *el que es*; pero de él afirmamos tambien con verdad que

es inteligente, que es libre, y que tiene otras perfecciones no expresadas en la idea general y pura de ser.

De esto se infiere que no debemos considerar la idea de ente como un tipo que nos represente algo determinado, ni aun en general.

82. El acto con que percibimos el ser, la existencia, la realidad, es necesario á nuestro entendimiento, pero está confundido con todos los demás actos intelectuales, como una condicion *sine qua non* de todos ellos, hasta que viene la reflexion á separarle de los mismos, depurándole, y haciéndole objeto de nuestra percepcion.

Como al percibir, percibimos *algo*, es evidente que la razon de ser anda siempre envuelta en todas nuestras percepciones; por el mero hecho de conocer, conocemos el ente, es decir una *cosa*. Pero como al fijarse nuestra percepcion en un objeto no siempre distinguimos las varias razones en que puede ser descompuesto; aunque la idea de ser se halle en todos los objetos percibidos, no es directamente percibida por nuestro entendimiento, hasta que la reflexion la separa de todo lo demás.

83. Si pienso en un objeto azul, claro es que en la idea de azul entra la de color; pero si no reflexiono, no distinguiré entre el género que es color y la diferencia que es azul. En el objeto percibido, estas dos cosas no se distinguen realmente; pues seria hasta ridículo el pretender que en un objeto particular de color azul, una

cosa es el color y otra lo azul; no obstante cuando reflexiono sobre el objeto, puedo distinguir muy bien entre las dos ideas de color y de azul, y fijarme y discurrir sobre la una sin ocuparme de la otra. ¿Será necesario decir que yo tenga la idea de color en general, anteriormente á la representacion sensible? nó por cierto. Solamente será preciso reconocer en el espíritu una fuerza innata por la que considera en general lo que se le ofrece en particular, y descompone un objeto simple en varias ideas ó aspectos.

84. Nuestro entendimiento posee la fuerza de concebir la unidad bajo la idea de multiplicidad, y la multiplicidad bajo la idea de unidad. De lo último hallamos el ejemplo en las ideas generales, en cuanto reunimos en un solo concepto lo que es múltiplo en la realidad. Nuestro entendimiento puede compararse á un prisma que descompone en muchos colores un rayo de luz; de aquí nacen los diferentes conceptos relativos á un objeto simple. Cuando no necesitamos reducir la multiplicidad á la unidad, la fuerza intelectual obra en un sentido inverso: en vez de dispersar reúne: la variedad de colores desaparece; y vuelve á presentarse el rayo luminoso en toda su pureza y simplicidad.

85. Por el mismo hecho de estar limitado nuestro espíritu á conocer muchas cosas por conceptos, y nó por intuiciones, ha menester de la facultad de componer y descomponer, de mirar una cosa simple bajo aspectos distintos, y

de reunir diferentes cosas bajo una razon comun. No se pierda pues de vista que la fuerza generalizadora y divisora, de que está dotado nuestro entendimiento, aunque es para él un poderoso recurso, indica sin embargo su debilidad en el orden intelectual, y la advierte continuamente de la circunspeccion con que debe proceder cuando se trata de fallar sobre la íntima naturaleza de las cosas.

86. Segun esta doctrina, las ideas generales y muy particularmente las indeterminadas, resultan de la reflexion ejercida sobre nuestros propios actos perceptivos; y no hay en la idea general mas de lo que se halla en la percepcion particular, excepto su misma generalidad nacida de que se prescinde de las condiciones individuales. Esto se verifica muy particularmente en la idea del ser, que como ya hemos visto, entra como condicion necesaria en todas nuestras percepciones; y es además indispensable para todas las operaciones, tanto de composicion como de descomposicion.

No podemos concebir, sin concebir *algo*, ó un *ente*; hé aquí el ser substantivo. No podemos afirmar ó negar, sin decir *es* ó *no es*; hé aquí el ser copulativo. Luego la idea de ser es mas bien que idea, una condicion necesaria para que nuestro entendimiento pueda ejercer sus funciones: no es un tipo que le represente nada determinado; es mas bien su condicion de vida; sin ella no le es posible ejercer su actividad.

87. Pero esta condicion de todos nuestros pensamientos, la podemos percibir con la reflexion; y entonces la idea de ser que estaba envuelta con lo demás, se ofrece depurada á nuestros ojos; y concebimos esa razon general, de *ser*, de *cosa*, que entra en todas las percepciones, pero que antes no habíamos distinguido con bastante claridad.

CAPÍTULO XII.

DISTINCION ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

88. Se ha disputado mucho en las escuelas sobre si la existencia es distinta de la esencia. Esta cuestion á primera vista indiferente, no lo es cuando se atiende á las consecuencias que de ella dimanar en opinion de autores respetables, quienes pretendian nada menos que establecer en la distincion de la esencia y de la existencia una nota característica de lo finito, atribuyendo al solo ser infinito la identidad de su esencia con su existencia.

89. Que nosotros distinguiamos entre la esencia y la existencia de las cosas, es indudable: en cuanto concebimos el objeto como realizado, concebimos la existencia; y en cuanto concebimos que ese objeto existe con esta ó aquella de-

terminacion que le constituye en tal ó cual especie, concebimos la esencia. La idea de existencia, nos representa la realidad pura; la idea de la esencia, nos ofrece la determinacion de esta realidad. Pero las escuelas han ido mas lejos, y han querido trasladar á las cosas, la distincion que se halla en los conceptos : su opinion parece mas sutil que sólida.

90. La esencia de una cosa es aquello que le constituye tal, y le distingue de todo lo demás; y la existencia es el acto que da el ser á la esencia, ó aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones parece resultar que no hay distincion entre la esencia y la existencia. Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraída de la existencia, no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distincion real.

La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia ¿á qué se reduce? á nada : luego no se debe admitir ninguna relacion entre ellas. Convengo en que prescindiendo de la existencia del hombre; concebimos todavía la esencia del hombre; pero la cuestion no está en si distinguimos entre la idea del hombre y su existencia, sino en si hay una distincion real entre su esencia propia y su misma existencia.

91. Las esencias de todas las cosas están en Dios; y en este sentido puede decirse que se distinguen de la existencia finita; pero esto, si bien se considera, no afecta en nada la cuestion

presente. Cuando las cosas existen en Dios, no son nada distinto de Dios; están representadas en la inteligencia infinita, la cual con todas sus representaciones, es la misma esencia infinita. Comparar pues la existencia finita de las cosas con su esencia, en cuanto se halla en Dios, es variar radicalmente el estado de la cuestion, y buscar la relacion de la existencia de las cosas, nó con sus esencias particulares, sino con las representaciones del entendimiento divino.

92. Puede objetarse que si la existencia de los seres finitos es lo mismo que su esencia, resultará que la existencia será esencial á dichos seres; porque nada mas esencial que la misma esencia: luego los seres finitos existirán por necesidad, pues que todo lo que pertenece á la esencia es necesario. Los radios de un círculo son iguales entre sí, porque la igualdad está contenida en la esencia del círculo; del mismo modo, si la existencia pertenece á la esencia de las cosas, estas no podrán menos de existir, y la no existencia seria una verdadera contradiccion.

Esta dificultad se funda en el sentido ambiguo de la palabra *esencia*, y en la falta de exactitud con que se ligan las ideas de esencial y de necesario. La relacion de las propiedades esenciales es necesaria, porque destruyéndola se cae en contradiccion. Los radios del círculo son iguales porque en la misma idea del círculo entra ya la igualdad; y por consiguiente si esta se negase, se afirmaria y se negaria á un mismo tiempo. La

contradiccion no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras; y esta comparacion no se hace cuando se trata de la esencia y de la existencia. Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma; si se introduce la distincion, no se la refiere á dos cosas, sino á una misma, considerada bajo dos aspectos, ó en dos estados: en el órden ideal y en el real.

Cuando nos ocupamos de la esencia prescindiendo de la existencia, el objeto es el conjunto de las propiedades que dan al ser tal ó cual naturaleza; prescindimos de que estas existian ó nó, y solo atendemos á lo que serian si existiesen. En todo cuanto afirmamos ó negamos de las mismas, envolvemos expresa ó tácitamente, la condicion de la existencia; pero cuando consideramos la esencia realizada, ó existente, no comparamos propiedad con propiedad, sino la cosa consigo misma. En este caso, la no existencia no implica contradiccion; porque desapareciendo la existencia desaparecerá tambien la misma esencia, y por consiguiente todo lo que ella incluye. La contradiccion resultaria si dijésemos que la esencia implica la existencia, y quisiéramos que permaneciendo la primera, desapareciese la segunda, lo que no se verifica en este supuesto. La igualdad de los radios del círculo no puede faltar mientras el círculo no falte; y la contradiccion está en querer que los radios sean desiguales y el círculo continúe círculo:

mas si el círculo deja de serlo , no hay inconveniente en que los radios sean desiguales. La esencia es lo mismo que la existencia ; mientras hay esencia habrá tambien existencia ; si la esencia falta , faltará tambien la existencia : ¿dónde está la contradiccion ? De la esencia del hombre es la vida , y sin embargo el hombre muere ; se me dirá que entonces se destruye el hombre , y que por esto no hay contradiccion ; pues bien , tambien se destruirá la esencia cuando deje de existir , y no habrá ninguna contradiccion en que falte la existencia que estaba identificada con aquella.

93. Decian los escolásticos que el ser cuya esencia fuese lo mismo que su existencia , seria infinito y absolutamente inmutable , á causa de que siendo la existencia lo último en la línea de ente ó de acto , dicho ser no podria recibir cosa alguna. Esta dificultad se funda tambien en el sentido equívoco de las palabras. ¿Qué se entiende por *último* en la línea de ente ó de acto ? Si se quiere significar que á la esencia identificada con la existencia nada le puede sobrevenir , se comete peticion de principio , pues se afirma lo que se ha de probar. Si se entiende que la existencia es lo último en la línea de ente ó de acto , en tal sentido que puesta ella nada falte para que las cosas cuya es la existencia , sean realmente existentes , se afirma una verdad indudable , pero de ella no se infiere lo que se intentaba demostrar.

94. Parece pues que á la distincion de los conceptos de la esencia y de la existencia , no le

corresponde una distincion real en las cosas. La esencia no se distingue de la existencia; y nó por esto deja de ser finita la primera y contingente la segunda. En Dios, la existencia se identifica con la esencia; pero de tal suerte que su no existencia implica contradiccion, y su esencia es infinita.

CAPÍTULO XIII.

OPINION DE KANT SOBRE LA REALIDAD Y LA NEGACION.

95. Kant cuenta entre sus categorías la realidad y la negacion, ó sea la existencia y la no existencia, y las define con arreglo á sus principios, diciendo: «la realidad en un concepto puro del entendimiento, es lo que corresponde en general á una sensacion cualquiera; por consiguiente aquello cuyo concepto designa un ser en sí, en el tiempo. La negacion es aquello cuyo concepto representa un no ser en el tiempo. La oposicion de estas dos cosas consiste en la diferencia del mismo tiempo como lleno ó vacío. Pues que el tiempo consiste únicamente en la forma de la intuicion, por consiguiente en la forma de los objetos como fenómenos, se sigue que lo que en ellos corresponde á la sensacion, es la materia

trascendental de todos los objetos, como cosas en sí, realidad esencial. Toda sensacion tiene un grado ó intensidad por la cual puede llenar mas ó menos el mismo tiempo, es decir el sentido íntimo relativamente á la representacion de un objeto hasta que se reduzca á la nada = 0 = negacion.» En este pasaje hay un error fundamental que destruye por su base toda inteligencia; y hay además mucha confusion en las aplicaciones que se hacen de la idea del tiempo.

96. Segun Kant, la realidad solo se refiere á las sensaciones: luego la idea de ente será la idea de los fenómenos de la sensibilidad en general; luego esta idea no significará nada cuando se la quiera aplicar á lo no sensible; luego el mismo principio de contradiccion está necesariamente limitado á la esfera de la sensibilidad; luego ni conocemos ni podemos conocer nada fuera del orden sensible. Estas son las consecuencias: veamos la solidez del principio de que dimanen.

97. Si la idea de realidad no fuese mas que la idea de lo sensible en general, no la aplicaríamos jamás á cosas no sensibles; no obstante, la experiencia enseña todo lo contrario. Hablamos continuamente de la posibilidad y aun de la existencia de seres no sensibles; y hasta con respecto á los fenómenos de nuestra alma, distinguimos entre los que pertenecen á la sensibilidad, y los que corresponden al orden intelectual puro; luego para nosotros la idea de ente expresa un

concepto general, no circunscrito al órden sensible.

98. Responderá Kant que las aplicaciones que hacemos de esta idea, extendiéndola mas allá de la esfera de la sensibilidad, son vanas ilusiones que se expresan en palabras que no significan nada. A esto replicaré lo siguiente.

1.º Ahora no tratamos de saber si las aplicaciones de la idea de ente ó realidad fuera del órden sensible, son fundadas ó infundadas; se trata únicamente de saber qué es lo que no representa dicha idea, sea ó nó ilusorio el objeto representado. Cuando Kant define la realidad, la considera como una de sus categorías; y por consiguiente como uno de los conceptos puros del entendimiento: para que la definicion sea buena, debe expresar este concepto puro con toda la extension que en sí tiene, y como he demostrado que el concepto en sí mismo, no está limitado á la esfera de la sensibilidad, resulta que la definicion de Kant es inadmisibile. Si este filósofo hubiese dicho que las aplicaciones del concepto, cuando se las llevaba fuera del órden sensible eran infundadas, habria caido en error, pero nó destruido el mismo concepto; mas ahora, su equivocacion está no solo en los usos del concepto, sino en la naturaleza de este, el cual queda destruido, si se le limita á la esfera de la sensibilidad.

2.º En la idea de ente se funda el principio de contradiccion, el cual se extiende tanto á lo in-

sensible como á lo sensible. Si admitiésemos la doctrina de Kant se seguiria que el principio de contradiccion, «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo» equivaldria á esta proposicion: «es imposible que un fenómeno de la sensibilidad aparezca y no aparezca á un mismo tiempo.» Es evidente que ni la filosofía ni el sentido comun han dado jamás al principio de contradiccion una significacion semejante. Cuando se afirma la imposibilidad de que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, se habla en general, y se prescinde absolutamente de que esta cosa pertenezca ó nó al orden sensible. Si así no fuese, ó deberíamos decir que son absolutamente imposibles los seres no sensibles, lo que no se atreve á sostener el mismo Kant, ó bien que dudamos si el principio de contradiccion es aplicable á ellos, dado caso que existan. ¿Quién no ve lo absurdo de esta duda, y que con solo admitirla por un momento, destruimos toda inteligencia? Si limitamos la generalidad del principio de contradiccion, la imposibilidad no es absoluta; y entonces, supuesto que pueda fallar en algunos casos, ¿quién nos asegura que no fallará en todos?

5.º El mismo Kant admite la distincion entre los fenómenos de la sensibilidad y los conceptos intelectuales puros; luego para él mismo, la realidad comprende algo mas que lo sensible. Los conceptos intelectuales puros son una realidad, son algo, siquiera como fenómenos subjetivos de nuestro espíritu, y sin embargo no son sensibles,

según lo confiesa el mismo Kant; luego este filósofo incurre en contradicción cuando limita la idea de realidad á lo puramente sensible.

99. Kant no concibe la realidad y la negación sino como llenando ó dejando vacío el tiempo, el cual en opinión del filósofo alemán, es forma primitiva de nuestras intuiciones, y una especie de fondo en el cual ve el alma todos los objetos, incluso sus operaciones propias. Según esta doctrina, la idea del tiempo precede á las de realidad y negación; pues que estas dos últimas no son concebibles sino con relación á aquel. Desde luego salta á los ojos la extrañeza de una forma, ó llámese como se quiera, á la cual se hayan de referir las ideas de realidad y negación, cuando fuera de la idea de realidad no es concebible nada. Kant tan escrupuloso en el análisis de los elementos contenidos en nuestro espíritu, y tan desdeñoso para con todos los metafísicos que le han precedido, debiera habernos explicado la naturaleza de esta forma en la cual vemos la realidad, y que sin embargo no está contenida en la idea de realidad. Si es algo, será también una realidad; y si no es algo, será un puro nada; por consiguiente no podrá ser una forma que llenándose ó vaciándose, ofrezca al espíritu las ideas de realidad ó negación. Fácil me sería manifestar con abundante copia de razones la equivocación del filósofo alemán, cuando determina con tanta inexactitud las relaciones entre el tiempo y la idea del ser; pero como me propongo explicar

detenidamente la idea del tiempo, no quiero adelantar aquí lo que corresponde á otra parte de la obra.

CAPÍTULO XIV.

RESÚMEN Y CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA DEL ENTE.

100. Resumamos la doctrina expuesta en los capítulos anteriores, para que podamos verla de una ojeada en su conjunto y trabazon.

La idea de ente es tan fecunda en resultados, que conviene profundizarla bajo todos sus aspectos, y no perderla nunca de vista en las investigaciones de la filosofía trascendental.

101. Tenemos la idea de ente, ó de ser en general: así lo atestiguan la razon y el sentido íntimo.

102. Esta idea es simple, y no podemos resolverla en otros elementos: expresa una razon general de las cosas, y se la desnaturaliza en cierto modo, si se la mezcla con ideas particulares. No es intuitiva, sino indeterminada, hasta el punto de que por sí sola, no nos daría idea de un ser real y posible. En todo ser, no solo concebimos que *es*, sino que *es alguna cosa*, la cual es su predicado: el mismo ser infinito, no solo

es un ser, sino un ser inteligente y libre, y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican nada de imperfeccion.

103. La idea del ser puede expresar ó la simple existencia, ó la relacion de un predicado con un sujeto: en el primer caso, es substantiva, en el segundo copulativa. Hé aquí dos ejemplos: «el sol es;» «el sol *es luminoso*:» en la primera proposicion, el ser es substantivo, ó expresa la existencia; en la segunda, es copulativo, ó significa la relacion del predicado con el sujeto.

104. Las ideas de identidad y distincion nacen de las ideas del ser y del no ser; y así la idea del ser copulativo, que afirma la identidad de un predicado con un sujeto, dimana tambien en algun modo de la idea del ser substantivo.

105. El ser, que es el principal objeto del entendimiento, no es él posible, en cuanto posible; no concebimos la posibilidad sino en órden á la actualidad: aquella nace de esta; nó esta de aquella. No concebiríamos la posibilidad pura, esto es la posibilidad sin existencia, si no concibiésemos seres finitos, en cuya idea no está envuelto el ser por necesidad, y cuya aparicion y desaparicion estamos experimentando continuamente.

106. El entendimiento percibe el ser; y esta es una condicion indispensable para todas sus percepciones; pero la idea del ser no es la única que se le ofrece; pues que conoce diferentes modos de ser, los cuales por lo mismo que son

modos, añaden algo á la idea general y absoluta de la existencia.

107. Cuando consideramos las esencias de las cosas prescindiendo de su realidad, nuestros conocimientos envuelven siempre la siguiente condicion: si existen. De lo posible puro, en cuanto no es, solo hay ciencia condicional; es decir, si el objeto pasa de la posibilidad á la realidad. Para fundar la posibilidad pura, de suerte que haya en ella relaciones necesarias, bajo la condicion de la existencia, es menester recurrir á un ser necesario origen de toda verdad.

108. Las esencias de las cosas en abstracto, nada significan, ni pueden ser objeto de afirmacion ó negacion, si no suponemos un ser necesario, en que se halle la razon de las relaciones de las cosas, y de la posibilidad de su existencia.

109. La verdad pura, independientemente de todo entendimiento, de todo ser, no solo creado, sino tambien increado, es una ilusion, ó mejor diremos, un absurdo. De la pura nada, no es verdad nada.

La verdad no puede ser atea: sin Dios no hay verdad.

110. No solo conocemos el ser, sino tambien el no ser; tenemos idea de la negacion. Esta se refiere siempre á algun ser: la nada absoluta, no puede ser objeto de la inteligencia. La idea de la negacion tiene su fecundidad peculiar: combinada con la de ser, funda el principio de contradiccion, engendra las ideas de

distincion y multiplicidad, y hace posibles los juicios negativos.

111. La idea de ser no dimana de las sensaciones; ni tampoco es innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento como un tipo anterior á todas las percepciones. No hay inconveniente en llamarla innata, si por esta palabra se significa una condicion *sine qua non* de todos nuestros actos intelectuales, y por consiguiente del ejercicio de nuestras facultades innatas. En toda percepcion intelectual se halla mezclada la idea de ser, pero esta no se ofrece con toda claridad y distincion á nuestro entendimiento; hasta que por medio de la reflexion, la separamos de las ideas particulares que la acompañan.

112. La esencia no se distingue de la existencia, ni aun en los seres finitos. Esta es una distincion de conceptos á que no corresponde una distincion en la realidad.

113. La identidad de la esencia con la existencia, no lleva consigo la necesidad de las cosas finitas. Los argumentos con que se pretende sacar esta consecuencia se fundan en el sentido equívoco que se da á las palabras.

114. La opinion de Kant que limita la idea de la realidad y de la negacion al órden puramente sensible, acarrea la ruina de toda inteligencia; pues que hace vacilar el mismo principio de contradiccion. Esta doctrina del filósofo alemán, está en oposicion con lo que él propio en-

seña sobre los conceptos intelectuales puros, distintos de las representaciones sensibles. Refiriendo las ideas de realidad y de negacion á la idea del tiempo, como forma primitiva del sentido íntimo, deja fuera de la idea de realidad lo que no puede menos de pertenecer á ella ; y presenta la del tiempo bajo un punto de vista totalmente equivocado.

115. Así como la representacion sensible tiene por base la intuicion primitiva de la extension, así las facultades perceptivas del entendimiento puro, reconocen por base la idea de ser; y de la propia suerte que la extension se ofrece á la sensibilidad, como limitable, y de la limitabilidad resulta la figurabilidad, y por consiguiente, todos los objetos de la ciencia geométrica, así tambien la idea del no ser, se combina con la del ser, y fecundiza en cierto modo las ciencias metafísicas.

116. Ese paralelismo de las dos ideas extension y ser, no es de tal naturaleza, que la primera sea independiente de la segunda. La idea de extension es estéril para la ciencia, si no se combina con las ideas generales de ser y no ser. Esto podria manifestarse de varias maneras; pero basta recordar que la geometría á cada paso echa mano del principio de contradiccion ; en el cual entran las ideas de ser y no ser (V. lib. IV, cap. V).

117. De las ideas de ser y de no ser, combinadas con las intuitivas, nacen todos nuestros

conocimientos. En los libros siguientes tendremos ocasion de observar esa admirable fecundidad de una idea que aunque por sí sola no enseñaria nada positivo, no obstante unida con otras y modificada ella misma de varias maneras, ilumina de tal modo el mundo intelectual, que con razon ha podido llamarse el objeto del entendimiento.

FIN DEL LIBRO QUINTO.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through, but appears to be a continuous paragraph.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through, but appears to be a continuous paragraph.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through, but appears to be a continuous paragraph.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through, but appears to be a continuous paragraph.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through, but appears to be a continuous paragraph.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through, but appears to be a continuous paragraph.

LIBRO SEXTO.

UNIDAD Y NUMERO.

CAPÍTULO I.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LA IDEA DE UNIDAD.

1. Antes de analizar la idea del número, comencemos por su elemento mas simple, la unidad. El número es un conjunto de unidades; si ignoramos lo que es la unidad, no podremos saber lo que es el número (V. lib. V, cap. X).

2. ¿Qué es la unidad? ¿Cuándo una cosa es una? Parece que todos sabemos lo que es la unidad, pues con ella construimos el edificio de nuestros conocimientos aritméticos. Todos sabemos cuándo una cosa es una, sin que nos equivoquemos jamás sobre el significado de la palabra. En esto no hay diferencia entre el sabio y el rudo. La voz *uno*, en nuestra lengua, significa lo mismo para todos los que la comprenden; lo propio sucede á los demás pueblos con respecto

á la palabra con que expresan la misma idea. Cuando se ha encontrado el guarismo 1 que corresponde á esta idea, y que la expresa de un modo general, prescindiendo de las diferencias de idiomas, todos los hombres le han entendido y aplicado de la misma manera.

3. La idea de la unidad, es la misma en todos los hombres; es un patrimonio común del género humano. No se liga á este ó aquel objeto; ni á este ó aquel acto del espíritu; se extiende á todo de la misma manera. Aun las cosas compuestas, las cosas múltiples, no llegan á ser llamadas unas, sino en cuanto participan de la idea general. El punto indivisible es uno. La línea que consta de muchos puntos, no seria una, si estos puntos no tuviesen enlace de contigüidad, si no contribuyesen á formar *un* objeto que nos causa *una* impresion, que está sometido á *un* acto de nuestro entendimiento.

4. La idea de unidad no es ninguna sensacion particular, pues conviene á todas; no es la sensacion en general, pues conviene á lo que no es sensacion: una es la sensacion del color, pero una es tambien la conciencia del *yo*, que no es ninguna sensacion; uno es el tamaño del rectángulo que tengo á la vista, que siento, y una es la relacion de igualdad de sus ángulos, que no es sensacion.

5. La idea de unidad, es una idea simple, que acompaña á nuestro espíritu desde sus primeros pasos: la hallamos en todo, la compren-

demos bien; no la explicamos como desearíamos, porque es simple, y no puede descomponerse expresándose con varias palabras. No quiero decir con esto, que sea necesario renunciar á toda explicacion de la idea de la unidad; solo me propongo advertir al lector de la clase de explicacion que debe prometerse; la cual no puede ser otra que el análisis del hecho en cuanto está en los objetos, y del fenómeno en cuanto se presenta á nuestro espíritu.

CAPÍTULO II.

QUÉ ES LA UNIDAD.

6. Los escolásticos han dicho con verdad que todo ser es uno, y que todo lo uno es ser. La unidad es un atributo general á todo ser, pero nó distinto del mismo. Por poco que se reflexione, salta á los ojos que la unidad y el ser no se distinguen, la idea de unidad por sí sola, no nos ofrece nada real, ni aun posible: ¿qué seria la unidad que no fuese mas que unidad? Esta idea va envuelta en la de ser, es un aspecto del mismo, una razon bajo la cual se presenta el ser al entendimiento.

7. Pero ¿qué es el concepto de unidad, bajo el cual se nos ofrecen los seres? Decimos que hay

unidad en el objeto, cuando no hay distincion en el concepto que le presenta; y no hay distincion, cuando la percepcion del *no ser* relativo no se combina en el objeto con la del *ser*. Donde quiera que hay percepcion de un objeto simplemente, hay unidad. Percibo el objeto B. Sea lo que fuere B, será uno para mí, si no le percibo compuesto de c, d, de los cuales el uno *no sea* el otro. Si en el objeto B percibo la distincion entre c y d, la unidad desaparece.

Es evidente que aun cuando conozca esta composicion, puedo prescindir de ella y considerar simplemente el resultado, el todo, B; entonces la unidad aparece de nuevo.

8. Por lo dicho se ve que la unidad es de dos maneras, real y facticia. La real existe, cuando en la cosa no solo no se percibe la distincion, sino que no la hay; la facticia se halla en los compuestos, que en sí mismos encierran cosas distintas, las que pueden ofrecerse al entendimiento, en cuanto subordinadas á una unidad de orden y prescindiendo de la distincion real que contienen.

9. En las escuelas se definia algunas veces *lo uno*, *ens indivisum in se, et divisum ab aliis*: la primera parte parece muy exacta con tal que por *indivision*, no se entienda *no separacion*, sino *indistincion*; pero la segunda la considero cuando menos redundante. Si no existiese mas que un ser solo y simplicísimo; no dejaria de ser uno; y sin embargo, no se le podria aplicar el que estu-

viese dividido de los otros : *divisum ab aliis*. No habiendo *otros*, no habria la division de ellos. Luego este miembro de la definicion es redundante.

10. Se dirá que el ser uno está dividido de los otros reales ó posibles; y que en el supuesto de un ser solo, si bien no habria seres reales, los habria posibles; pero esto no deshace la dificultad. El ser solo, seria uno *realmente*, y la division de los otros, seria solo *posible*: pues que la division de dos extremos no puede ser real cuando uno de ellos no es mas que posible; luego la division de los otros, *divisio ab aliis*, no es un constitutivo necesario de la unidad: porque esta es ya real, cuando el constitutivo es solo posible.

11. Todavía se puede hacer otra observacion que confirma esta doctrina. En el uso comun, la unidad se opone á la distincion: en no habiendo distincion, hay unidad. Para que no haya distincion, basta que el ser uno no sea concebido como múltiplo; y esto se consigue, independientemente de su comparacion con los demás. Las palabras *otros*, *demás*, suponen seres *unos*; la idea de unidad precede á la de distincion: los seres no se consideran distintos entre sí, sino despues que se los concibe, como unos, cada cual de por sí.

12. Me parece pues que el ser uno está definido con decir *ens indivisum in se*; ó un ser que en sí no tiene division. Segun sea la indivision, será la unidad. Si la indivision significa *indistincion*, la unidad será real; pero si solo significa,

no separacion, ó sea reunion, la unidad será facticia. Las moléculas inextensas de que algunos suponen compuesta la materia, serian *unas* realmente; porque en ellas no habria distincion. Los cuerpos son *unos* facticiamente, porque sus partes son realmente distintas, aunque estén reunidas.

13. Puede proponerse la dificultad de si seria uno el ser, indiviso en sí, y no dividido de los otros; porque si no fuese *uno*, se inferiria que la definicion no ha sido justamente censurada: puesto que no seria uno lo que careciese de la segunda propiedad señalada en la definicion. A esto respondo que el ser que no encerrase distincion en sí, y no se distinguiese de los otros, seria tambien uno: y que en dicho caso, no habrá *otros*, pues no los hay cuando no hay distincion. En este supuesto, solo habria una unidad, la unidad del panteismo, el *gran todo*, el absoluto, en que todo se identificaria.

14. Se ha dicho que la unidad que se confundia con el ente, era distinta de la unidad que da origen al número. En efecto, se encuentran aquí dos conceptos diferentes de la unidad, en cuanto la primera significa solamente indistincion, y la otra expresa la relacion á engendrar cantidad. Mas de esto no se infiere que lo uno que se identifica con el ente se distinga del que engendra el número. Todos los seres unos en sí, pero distintos entre sí, sean cuales fueren, pueden ser concebidos bajo la idea de número. En

el augusto misterio de la Trinidad, entra el número *tres*; y decimos con mucha verdad, que en Dios hay *tres* personas.

15. La unidad que engendra el número no es necesario que sea real; basta que sea facticia. Tomando por unidad el pié, nos servimos de una unidad facticia, pues que el pié consta de partes; y sin embargo el número que resulta es un verdadero número.

CAPÍTULO III.

UNIDAD Y SIMPLICIDAD.

16. La unidad real, se confunde con la simplicidad. Lo realmente uno carece de distincion en sí mismo; no consta de partes de las cuales se pueda decir: esta *no es* aquella. Es evidente que nada mas se requiere para que haya simplicidad; lo simple se opone á lo compuesto; á lo que está formado de varios seres, de los cuales el uno *no es* el otro.

17. Esta simplicidad no la encontramos en ninguno de los objetos sometidos á nuestra intuicion, excepto en los actos de nuestra alma. Por manera que, aun cuando conocemos por el discurso que hay substancias realmente unas, ó simples, no las vemos en sí mismas.

Lo extenso consta esencialmente de partes: de donde resulta que la unidad real, ó la simplicidad, no la hallamos en el mundo corpóreo, en cuanto es objeto de nuestra sensibilidad. Pero como lo compuesto se ha de resolver en lo simple, y no es dable proceder hasta lo infinito; se infiere tambien que el mismo universo corpóreo es un conjunto de substancias, que, llámense puntos inextensos ó como se quiera, parece que no pueden descomponerse en otras, y por consiguiente son realmente unas, ó simples.

18. De esto se infiere, que en cierto modo podria decirse que las substancias son realmente simples; y que los llamados compuestos, son conjuntos de substancias, que á su vez forman una tercera substancia, reuniéndose bajo una cierta ley que las preside, y que les da la unidad que he llamado facticia.

19. Aquí no puedo menos de hacer observar como el análisis trascendental confunde á los que no admiten la simplicidad en los seres pensantes; pues que encontramos que la simplicidad es primero que la composicion, y que esta no puede ni aun concebirse, si no presuponemos aquella. La simplicidad es una ley necesaria de todo ser: un ser compuesto, mas bien que un ser, debe llamarse un conjunto de seres.

20. He dicho que las substancias simples no se ofrecian á nuestra intuicion; y que esta no tenia mas objetos que mereciesen el nombre de simples que los actos de nuestra alma. Esto di-

mana de que el principal medio de intuicion para nosotros es la sensibilidad; la cual estriba en representaciones basadas sobre la extension. Tocante á los actos de nuestra alma, que nos son dados en intuicion, en el sentido íntimo, no cabe duda de que son perfectamente simples. ¿Quién es capaz de descomponer una percepcion, un juicio, un racionio, un acto de voluntad?

21. La percepcion de ciertos objetos necesita de actos preparatorios, y lo mismo puede decirse del juicio y del racionio; pero estas operaciones en sí mismas, son sumamente simples, y es imposible dividir las en varias partes. La simplicidad se encuentra igualmente en los actos de la voluntad, ya sean de la voluntad pura, ó intelectual, ya de la sensible. ¿Cómo se pueden dividir en partes estos actos, *quiero, no quiero, amo, aborrezco, gozo, sufro?*

22. Conviene no confundir la multiplicidad de los actos con los actos: no niego que estos sean muchos, solo digo que estos son simples en sí mismos. En nuestro espíritu se suceden continuamente pensamientos, impresiones, afecciones de varias clases: estos fenómenos son distintos entre sí, como lo prueba, el que existen en tiempos diferentes, y en un mismo tiempo existen los unos sin los otros, y algunos de ellos son incompatibles porque se contradicen: pero cada fenómeno de por sí, es incapaz de ser descompuesto, no admite dentro de sí la distin-

cion en varias partes, y por consiguiente es simple.

23. La verdadera unidad solo se encuentra pues en la simplicidad : donde no hay verdadera simplicidad, hay unidad facticia, nó real; pues aun cuando no haya separacion, hay distincion entre las varias partes de que el compuesto se forma.

24. Se infiere de esto que en la definicion del ser uno, en vez de *indivisum*, quizás deberia ponerse *indistinctum*; porque la distincion se opone á la unidad de identidad, la division á la union. A la unidad facticia, le basta la indivision; pero la unidad real, necesita la indistincion. Por mas unidas que estén dos cosas, si la una no es la otra, son distintas, y no se pueden llamar unas en todo rigor metafísico.

25. Estas observaciones solo van dirigidas á fijar bien las ideas, nó á modificar el lenguaje. En el uso comun, se aplica la idea de unidad en un sentido menos riguroso; y lejos de oponerme á este uso, convengo en que está fundado en razon. De la union de cosas realmente distintas resulta un conjunto que puede llamarse uno, en cuanto está sometido tambien á cierta unidad; y si no fuese permitido el emplear esta palabra en una acepcion menos rigurosa de lo que exige el análisis metafísico, seria preciso desterrar la unidad de la mayor parte de los objetos. Ya he dicho que las substancias simples no se nos ofrecen en intuicion inmediata; y que vemos

mas bien los conjuntos que los elementos de que se componen; si solo pudiésemos aplicar la unidad á los elementos simples, las ciencias se estrecharian sobre manera; el lenguaje se empobreceria; y la literatura y las bellas artes se verian despojadas de una de sus perfecciones características : la unidad.

CAPÍTULO IV.

ORÍGEN DE LA TENDENCIA DE NUESTRO ESPÍRITU HÁCIA LA UNIDAD.

26. Encontrando la multiplicidad en todos los objetos sensibles, que son los que llaman mas principalmente nuestra atencion, ¿cómo adquiere nuestro espíritu la idea de unidad? Buscamos la unidad en las ciencias, la unidad en la literatura, la unidad en las artes, la unidad en todo. ¿De dónde nace esa irresistible tendencia hácia la unidad, que nos la hace buscar facticia, cuando no la encontramos real; y esto, á pesar de la multiplicidad que se nos ofrece en los objetos de nuestra percepcion?

27. Si no me engaño, se pueden señalar dos orígenes de esta tendencia á la unidad : uno objetivo, otro subjetivo. El primero consiste en el mismo carácter de la unidad, en la cual está en-

trañado principalmente el objeto del entendimiento; el otro es la unidad que se halla en el ser inteligente, y que este experimenta en el fondo de sí mismo. Estas ideas necesitan mayor explicacion.

28. La unidad es el ser : todo ser es uno : y propiamente hablando , el ser no se halla sino en la unidad. Tomemos un objeto compuesto : en él hallamos dos cosas : los elementos simples de que se compone, y la reunion de los mismos. El ser propiamente dicho, no está en la union, sino en los elementos unidos. La union es una mera relacion, que no es ni siquiera posible, cuando no hay elementos que se hayan de unir. Por el contrario, estos elementos en sí mismos, prescindiendo de la union, son verdaderos seres, que existian antes de la union y que existen despues. ¿Qué es un cuerpo organizado? Un conjunto de moléculas unidas bajo cierta ley, segun es el principio que preside á la organizacion. Las partes existian antes de que esta se formase; y cuando sea destruida, continuarán existiendo. Luego el ser se hallaba propiamente en los elementos; y la organizacion era una relacion de estos entre sí.

29. La organizacion necesita un principio que la domine, sujetando sus funciones á leyes determinadas para llenar su objeto. Por donde se ve que aun la misma relacion está sometida á la unidad; esto es, á la unidad de fin y á la unidad del principio que la domina y dirige.

30. No se concibe que la union de cosas distintas pueda significar nada ni conducir á nada, sino en cuanto preside á ella la unidad. En los objetos sometidos á nuestra experiencia, las cosas se unen de tres maneras: por yuxtaposicion en el espacio; por coexistencia en el tiempo; y por asociacion en el ejercicio de su actividad. Del primer modo, están unidos los elementos que constituyen la extension; del segundo todos los objetos que pertenecen á un mismo tiempo; y del tercero todos los que reunen sus fuerzas dirigiéndolas á un mismo fin.

31. La union que consiste en la continuidad de los elementos en el espacio, no tiene un valor, á los ojos de la ciencia, sino en cuanto hay un ser inteligente que percibe las formas que resultan de la continuidad, reduciéndolas á principios de unidad en tipos ideales. Cuatro líneas de puntos dispuestas de manera que formen un cuadrilátero, no significan nada científico, hasta que hay una inteligencia que percibe bajo la unidad, la forma de cuadrilátero. No niego la existencia del cuadrilátero independientemente de la percepcion intelectual; prescindiendo de la inteligencia, existirian ciertamente aquellas líneas dispuestas de la misma manera; pero esta disposicion en forma de cuadrilátero, es una relacion, no es un ser distinto del conjunto de los elementos dispuestos; y por sí sola no ofrece objeto á la inteligencia, sino en cuanto se presenta bajo la unidad de la forma de cuadrilátero.

Cuando la inteligencia busca un verdadero ser, no lo encuentra sino en los elementos; y al querer percibir la relacion de estos, se ve precisada á echar mano de la unidad de forma.

32. La coexistencia en el tiempo es una relacion que por sí sola, no da ni quita nada á los objetos. Estos tienen su existencia independiente de dicha relacion: para que coexistan es necesario que existan. La relacion solo significa algo perceptible por el entendimiento, en cuanto se presenta á este bajo la unidad: que en tal caso es unidad de tiempo, así como en el anterior, era unidad de espacio.

33. La asociacion de actividades tampoco significa nada concebible, sino en cuanto expresa la convergencia de las fuerzas hácia un mismo objeto. Si faltase la unidad del punto de direccion, la reunion no espresaria nada; y la inteligencia tendria por objeto las actividades dispersas sin ninguna relacion.

34. Queda pues demostrado que la unidad es una ley de nuestro entendimiento, fundada en la misma naturaleza de las cosas. El ser absoluto no se encuentra en lo compuesto sino en lo simple; y el sér relativo no es ni siquiera concebible, sino en cuanto está sometido á la unidad.

35. El otro origen de la tendencia de nuestro espíritu hácia la unidad, le encontramos en la naturaleza del mismo. Él en sí, es uno, simple, y por consiguiente procura asimilárselo todo

en esa unidad y simplicidad. Bajo la variedad inmensa de los fenómenos sensibles, intelectuales y morales, que experimenta sin cesar, se siente uno en medio de la multiplicidad, permanente al través de la sucesion. La identidad del *yo* le está atestiguada por el sentido íntimo con una certeza irresistible. Esa unidad, esa identidad, es tan cierta, tan evidente para el niño que comienza á sentir dolor ó placer, y que está seguro de que es él mismo quien experimenta ambas impresiones, como para el filósofo que ha invertido largos años en investigaciones profundas sobre la idea del *yo* y la unidad de la conciencia.

La unidad y simplicidad que experimentamos en nosotros, nos obligan á reducir lo compuesto á lo simple, y lo múltiplo á lo uno. La percepcion de las cosas mas compuestas se refiere á una conciencia esencialmente una: aun cuando percibiésemos con un solo acto toda la complicacion que hay en el universo, este acto seria simplicísimo, pues que nó de otro modo podria el *yo* decir: *yo percibo*.

36. Existen pues dos razones para que nuestro espíritu busque en todo la unidad. La inteligibilidad de los objetos no existe sino en cuanto están sometidos á una cierta unidad perceptible, á una forma bajo la cual lo múltiplo se haga uno y lo compuesto simple. El objeto del entendimiento es el ser; y el ser está en lo simple. Lo compuesto envuelve un conjunto de elementos simples, con la relacion que se llama *union*: pero

esta no forma objeto perceptible, sino en cuanto se presenta bajo cierta unidad.

La inteligencia es inconcebible en el sujeto, sin la indivisible unidad de la conciencia. Todo ser inteligente necesita este vínculo que une la variedad de los fenómenos, de que es sujeto: si llegase á faltar dicha unidad, estos fenómenos serian un conjunto informe, sin ninguna relacion entre sí; serian actos intelectuales sin un ser inteligente.

La tendencia á la unidad nace de la perfeccion de nuestro espíritu, y es en sí misma una perfeccion: pero es necesario guardarse de extraviarla, buscando una unidad real, donde solo podemos encontrarla facticia. De esta exageracion dimana un error funesto, el error de nuestra época, el panteismo. La unidad está en nuestro espíritu; está en la esencia infinita, causa de todos los seres finitos; pero no está en el conjunto de estos seres, que aunque unidos por muchos lazos, no dejan de ser distintos. En el mundo hay unidad de orden, unidad de armonía, unidad de origen, unidad de fin; pero no hay unidad absoluta. En la unidad armónica entra tambien el número, el cual es incompatible con esa unidad absoluta, que combaten á un mismo tiempo la experiencia y la razon,

CAPÍTULO V.

GENERACION DE LA IDEA DEL NÚMERO.

37. La unidad es el primer elemento del número, mas por sí sola no constituye el número: este no es la unidad, sino la coleccion de unidades.

38. El dos, ya es número. ¿Qué es la idea del dos? Salta á la vista que esta idea no se confunde con su signo: los signos son muchos y muy diferentes; ella es una, y siempre la misma.

39. A primera vista parece que la idea del dos es independiente del modo de su generacion; y que siendo única se puede formar por adiccion ó sustraccion; sumando uno con uno; ó restando uno de tres. $1+1=2$; $3-1=2$. Pero reflexionando sobre estas dos expresiones se descubre que la segunda es imposible sin la primera. No sabríamos que $3-1=2$, si no supiéramos que el dos entra en la composicion del tres, y de qué modo; nada de esto puede sernos conocido, si no tenemos de antemano idea del dos. La idea de suma es pues esencial á la idea del dos: y esta no es mas que la percepcion de dicha suma.

40. La idea del dos no es sensacion, pues que se extiende á lo sensible como á lo insensible, á lo simultáneo como á lo sucesivo. Su objeto es compuesto; ella en sí, es simple.

41. Como en el dos la coleccion es de pocos objetos, la imaginacion puede representarse lo que el entendimiento percibe; así la idea nos parece mas clara, porque tiene delante una representacion, en que puede sensibilizarse. La idea de adiccion hecha *in facto*, es decir la de suma, entra en la idea del dos; mas nó la adiccion *in fieri*. Tenemos de este número una idea clarísima, sin pensar en uno mas uno, sucesivamente.

42. La idea del dos se refiere así á lo simultáneo como á lo sucesivo; pero nuestro espíritu no la descubre en las cosas hasta que se ha puesto la última. Esta percepcion tiene por objeto la relacion de las cosas reunidas; el entendimiento las percibe como tales, y solo entonces tiene idea del dos.

43. La percepcion sucesiva, ó simultánea de dos objetos, si no está acompañada de relacion, no es idea del dos. En esto se funda lo que suele decirse de que un hombre y un caballo no hacen dos, sino uno y uno: porque entonces se presentan al entendimiento el hombre y el caballo, nó por lo que se parecen, sino por lo que se diferencian; y solo forman número cuando se ofrecen al espíritu bajo una idea comun. Así, prescindiendo de su diferencia, y considerados solo como animales, ó seres corpóreos, ó seres, ó cosas, forman dos.

44. No hay pues número cuando entre los objetos no hay semejanza, ó no están comprendidos de algun modo bajo una idea comun. El número

por excelencia es el abstracto; porque prescindiendo de lo que distingue las cosas numeradas, las considera únicamente como seres, y por tanto como semejantes, como contenidas bajo la idea general de ser. Los números concretos, no son números, sino cuando participan de esta propiedad. *Dos*, que puede aplicarse á un caballo y un caballo, no es aplicable á un caballo y un hombre; pero lo es, si no pensando en la diferencia de racional é irracional, los confundo en la idea de animal. El número concreto necesita una denominacion comun; de lo contrario no es número.

45. En la idea del dos, entra la de distincion; es decir la de que un objeto no sea otro: por manera que envuelve por necesidad una afirmacion y una negacion. Afirmacion de la existencia, real, ó posible, ó imaginada, de los objetos contados; negacion del uno con respecto al otro. La afirmacion, sin distincion, sin negacion, envuelve la identidad. Las dos ideas de identidad y de distincion entran en la del dos, y de todo número. Identidad de cada extremo para consigo; distincion de ellos entre sí. La identidad en la cosa es la cosa misma; la identidad en la idea es la simple percepcion de la cosa. La distincion en la cosa es la negacion con respecto á otra; la distincion en la idea, es la percepcion de la negacion. Cuando percibimos una cosa siempre la percibimos idéntica: y por tanto la idea de unidad está contenida en toda percepcion. Cuando percibimos una cosa, no siempre atendemos á su negacion

con respecto á otra, y por tanto no siempre percibimos el número. La idea de este nace al hacer la comparacion; cuando vemos un objeto que *no* es otro.

46. En la idea del dos entran las siguientes: ser, distincion, semejanza. Ser, porque la nada no se cuenta. Distincion, ó negacion de que uno sea otro; porque lo idéntico no forma número. Semejanza; porque solo se numeran las cosas, en cuanto se prescinde de su diferencia. El ser es la base de la percepcion. La distincion es la base de la comparacion. La semejanza es la base de la reunion. La percepcion comienza por la unidad, sigue por la distincion, y acaba por la semejanza, que es una especie de unidad. La percepcion de esta semejanza hace reunir lo distinto. La reunion no siempre está en las cosas, basta que se halle en la idea que las comprende. Los polos del mundo son dos, y no están reunidos. Para la percepcion del número dos, no basta percibir simplemente los objetos, es necesario poder compararlos y en seguida reunirlos en una idea comun. Luego esta percepcion exige comparacion y abstraccion, y hé aquí por qué los animales son incapaces de contar. Ellos no comparan ni generalizan.

47. El análisis de la idea del dos, es el análisis de todos los números; la diferencia no está en su naturaleza, sino en el mas y en el menos. Está en la repeticion de las mismas percepciones.

48. Aquí se ofrece una cuestion: ¿el número se halla en las cosas ó solo en el espíritu? Está

en las cosas como en su fundamento, porque en las cosas están la distincion, y la semejanza; es decir el no ser la una la otra, y el tener ambas una cosa comun. Está en el espíritu, que percibe este ser y no ser.

49. Percibida la distincion y la reunion de dos objetos, podemos percibir todavía un objeto, que no sea ninguno de ellos, y que pueda ser contenido con ellos en una idea general. Esta es la percepcion ó la idea del tres. Imagínense todos los números que se quiera, y no se encontrará en ellos otra cosa, que percepcion simultánea de objetos, de distincion de objetos, de semejanza de objetos. Cuando estos se determinan, el número es concreto; cuando se comprenden en la idea general de ser, de cosa, el número es abstracto.

50. La limitacion de nuestro espíritu hace que ni pueda comparar muchos objetos á un tiempo, ni recordar fácilmente las comparaciones que haya hecho. Para auxiliar la percepcion de estas relaciones, y la memoria, empleamos los signos. En pasando de tres ó cuatro, ya falta la fuerza para una percepcion simultánea; entonces dividimos el objeto en grupos que nos sirven de nuevas unidades, y estos grupos los expresamos por signos. En el sistema decimal se ve claro que el grupo general es el diez; pero antes de llegar á él ya hemos formado otros subalternos, pues para contar el diez no decimos uno mas uno, mas uno etc. etc.; sino uno mas uno, dos. Dos mas uno, tres. Tres mas uno, cuatro etc. etc. En lo

que se ve que á medida que añadimos una unidad, formamos un nuevo grupo, que á su vez nos sirve para formar otro. Con el dos formamos el tres; con el tres el cuatro y así sucesivamente. Esto da una idea de la relacion de los números con sus signos; pero la importancia de la materia exige ulteriores explicaciones, que daré en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO VI.

VINCULACION DE LAS IDEAS DE LOS NÚMEROS CON LOS SIGNOS.

51. La vinculacion de las ideas é impresiones en un signo, es uno de los fenómenos intelectuales mas curiosos; y al propio tiempo, uno de los mejores auxiliares de nuestro espíritu. Sin esta vinculacion, apenas podríamos pensar en objetos algo complexos: y sobre todo, la memoria seria sumamente limitada (V. lib. IV. cap. XXVIII y XXIX).

52. Condillac, que ha hecho excelentes observaciones sobre esta materia, las aplica de una manera especial á los números, haciendo notar que sin signos no podríamos contar sino un número muy corto, que segun él, no pasaria de tres ó cuatro. En efecto: supóngase que no tenemos

mas signo que el de la unidad; podemos contar fácilmente el dos, diciendo uno y uno. Como no hay mas que dos ideas, nos es fácil asegurarnos de que hemos repetido dos veces el uno. Pero si hemos de contar hasta tres, diciendo uno y uno y uno, ya no es tan fácil asegurarnos de la exactitud de la repeticion; pero todavía no es difícil. Ya lo es algun tanto con el cuatro; y es poco menos que imposible en llegando por ejemplo á diez. Hágase un esfuerzo por prescindir de los signos, y se verá que no es posible formarse idea de un diez con la repeticion del uno; y que no es dable asegurarse de que el uno se ha repetido diez veces, si no se emplea algun signo.

53. Suponiendo inventado el signo dos, ya las dificultades disminuyen por mitad. Así el tres, será mucho mas fácil diciendo dos y uno, que diciendo uno, uno y uno. El cuatro en este caso, no será mas difícil que el dos en el primero; pues así como para el dos decíamos uno y uno, para el cuatro diremos, dos y dos. La atencion que se habia de dividir en la repeticion de cuatro veces uno se dividirá solo en dos. El seis que en el primer supuesto era un número muy difícil de contar, será ahora tan fácil como antes lo era el tres; pues repitiendo dos, dos y dos, se tendrá seis. La atencion que antes se dividia en seis signos, se divide ahora en solos tres. Es evidente que si se continúa inventando los nombres, tres, cuatro y demás que expresen distintas colecciones, se irá facilitando la numeracion hasta llegar

á la sencillez de la que ahora empleamos, llamada decimal.

54. Ocurre aquí una cuestion: ¿el sistema actual es el mas perfecto posible? Si la facilidad depende de la distribucion de las colecciones en signos, ¿cabe perfeccionar esta distribucion? Puede hablarse de nuevos signos para designar nuevas colecciones; ó de la combinacion de ellos. Nada hay que inventar para significar nuevas colecciones, pues que con nuestro sistema no hay número que no podamos expresar. Para las mismas colecciones, podrian inventarse nuevos signos; esas mismas colecciones podrian quizás distribuirse de otra manera mas sencilla y mas cómoda. En esto último admito la posibilidad de un adelanto; aunque me parece difícil: en lo primero nó. En una palabra: el progreso puede estar en expresar mejor, nó en expresar mas.

55. El signo vincula muchas ideas que sin él no tendrian enlace: de aquí su necesidad en muchos casos; de aquí su utilidad en todos. Con la palabra ciento, ó su cifra 100, yo sé muy bien que tengo la repeticion de uno, uno, uno, hasta ciento. Si este auxilio me faltase, me seria imposible hablar del ciento, ni calcular sobre él, ni aun formarle. Porque si bien se observa, no llego á su formacion sino pasando por diez, y repitiendo la coleccion diez, otras diez veces.

56. Mas no se crea por esto que la idea del número sea la idea del signo: porque es evidente que la misma idea del diez corresponde á la

palabra hablada diez, á la escrita, y á la cifra 10; que son tres signos muy diferentes. Cada lengua tiene su palabra propia para expresar el diez, y la idea es una misma en todos los pueblos.

§7. De esta última consideracion nace una dificultad particular; ¿en qué consiste la idea del diez? No podemos decir que sea el recuerdo de la repeticion de uno, uno, hasta diez veces: 1.º porque en este recuerdo no pensamos, cuando pensamos en el diez. 2.º Porque por lo dicho (§2) nos es imposible un recuerdo claro de esta repeticion. Tampoco es la idea del signo; porque cuando se ha inventado el signo, existia ya la idea significada; de lo contrario la invencion no tenia objeto, y hasta era imposible. No hay signo cuando no hay nada que significar.

La idea del número encierra mas dificultades de lo que creyó Condillac; quien, si despues de haber analizado con sagacidad lo que facilita la numeracion, hubiese meditado profundamente sobre la idea misma, no habria reprendido tan fácilmente á san Agustin, á Malebranche, y á toda la escuela platónica, por haber dicho que los números percibidos por el entendimiento puro, eran algo muy superior á los percibidos por los sentidos.

CAPÍTULO VII.

ANÁLISIS DE LA IDEA DEL NÚMERO, EN SÍ Y EN SUS RELACIONES CON LOS SIGNOS.

58. Para concebir con toda claridad lo que es la idea del número, y cómo se engendra en nuestro espíritu, enseñemos á contar á un sordo mudo.

La idea de unidad, no se la podemos dar mejor que presentándole un objeto. Veamos ahora cómo le daremos la del dos. Mostrémosle dos dedos; despues dos naranjas; despues dos libros; y en cada una de estas operaciones, hágase un signo cualquiera, pero siempre el mismo. Repitiéndose esta operacion muchas veces, el sordo mudo unirá la idea de dos á la del signo, y con la una se le excitará la otra. Para indicaros que ha visto dos objetos cualesquiera, procurará acompañar la expresion del objeto con el signo de dos. Lo mismo sucederá con el tres, y con el cuatro. En llegando á números mas altos, ya el signo se hace mas indispensable; ya la idea del número no se representa tan fácilmente, y por tanto le será todavía mas necesario el vincularla. Lo que haremos para dar cuenta de los números al sordo mudo; lo que hace él propio para expresar el

número que concibe, esto hacemos todos para dárnosla á nosotros mismos.

59. La numeracion es una repeticion de operaciones; y el arte para facilitarla consiste en dejar señales que nos recuerden lo que hemos hecho. Es un laberinto muy complicado; podemos recorrerle todo con seguridad de volver, si á medida que adelantamos, tenemos el cuidado de marcar el camino.

La admirable sencillez del sistema decimal, unida á su inagotable variedad, es la causa de la facilidad y fecundidad de nuestra aritmética. El álgebra que ha dado un paso mas, que expresa los números sin determinarlos, y que presenta los resultados de las operaciones sin borrar la huella del camino por donde se ha llegado á ellos, es muy superior á la aritmética, y ha hecho dar agigantados pasos al espíritu humano. ¿Con qué medio? Solo auxiliando la memoria. De suerte, que el mismo principio que guia al niño para decir cuatro y uno cinco; en vez de decir uno y uno etc. etc.; el mismo que guia al mudo para que exprese el cinco por una mano; el ciento por un grano, por un nudo etc. etc., guia al algebrista que expresa por una fórmula fácil de retener en la memoria, el resultado de prolijas operaciones. Ambos alcanzan su objeto, con solo auxiliar la memoria. Para el mudo, un grano de maíz expresará la idea del ciento, que luego aplicará á todas las colecciones semejantes; para el matemático algunas letras combinadas de una ma-

nera sencilla, expresarán una propiedad de ciertas cantidades, que luego aplicará á todas las que se hallen en el mismo caso.

60. La numeracion no es mas que un conjunto de fórmulas; cuanto mas fáciles sean de transformarse la una en la otra con una ligera modificacion, tanto la numeracion será mas perfecta. Quanto mejor se conocen las relaciones de estas fórmulas, y el modo de transformarlas, tanto mas se sabe contar. Quanto mas fuerza intelectual hay para dirigir simultáneamente la atencion á muchas fórmulas, comparándolas, hay mas perfeccion aritmética, porque la simultánea comparacion de muchas hace percibir nuevas relaciones.

61. ¿Qué es para mí la idea de ciento? Es la reunion de las unidades que le componen, reunion que hice una ó mas veces, cuando me enseñaron á contar. ¿Y cómo sé que es la misma? Porque me dieron una fórmula, la llamaron ciento, y me la expresaron con una cifra 100; y como esta fórmula es muy fácil de recordar, recuerdo con facilidad la idea del ciento y todas las propiedades que se han ligado con ella, aunque haya sido por una sola vez. Me preguntan si el ciento es mayor que noventa; si hubiese de contar uno, mas uno, mas uno, perderia la cuenta, y jamás llegaria á distinguir cuál es mayor; pero como sé que para llegar á la fórmula ciento, pasamos antes por otra fórmula, noventa, y que esto era creciendo, sé muy bien con una vez para todas, que por el ciento expresamos el noventa y algo

mas, es decir que el ciento es mayor que el noventa. Si me preguntan cuánto es el exceso, tampoco lo buscaré por uno, mas uno etc. etc., sino por la relacion de las dos fórmulas noventa y diez, con las que compuse la fórmula ciento.

62. En la generalizacion reunimos en una idea muchas cosas semejantes. La idea general, es una especie de fórmula. En la numeracion reunimos en un signo, muchas cosas, que convienen en una idea general, pero este signo representa al propio tiempo su distinción respectiva. Así la idea general, conviene á todos los particulares como predicado : el número, no conviene á ninguno en particular, sino á todos juntos. En la abstraccion percibimos una propiedad comun, y prescindimos de los particulares que nos la han suministrado ; en la numeracion, percibimos la semejanza, pero siempre con la distincion. En la abstraccion hay el resultado de la comparacion ; mas nó la comparacion. En la numeracion hay la comparacion perenne, ó el recuerdo de ella.

63. La idea del número no es convencional, el ciento es siempre ciento, con todas sus propiedades y relaciones, anteriormente á toda convencion, y aun á toda percepcion humana. Lo que hay convencional es el signo, nada mas. Si no existiendo ninguna criatura intelectual, existiesen cien seres distintos entre sí, habria en la realidad el número. En el augusto misterio de la Trinidad existe el número tres, desde toda la eternidad, por una necesidad absoluta. Para el

número, basta la existencia de cosas distintas; pues por mas diferentes que sean entre sí, tendrán algo comun, que podrá ser contenido en una idea general, el ser, y por tanto reunirán las dos condiciones necesarias para formar número.

64. La percepcion del ser y de la distincion, es decir del ser substantivo y del no ser relativo, es la percepcion del número; la ciencia de las relaciones de cada coleccion con su medida que es la unidad, es la ciencia de los números.

FIN DEL LIBRO SEXTO.

LIBRO SÉPTIMO.

EL TIEMPO.

CAPÍTULO I.

IMPORTANCIA Y DIFICULTAD DE LA MATERIA.

1. LA explicacion de la idea del tiempo no es una mera curiosidad, es un objeto de la mas alta importancia. Basta para convencerse de ello el considerar, que se interesa en la explicacion todo el edificio de los conocimientos humanos. El principio mas fundamental, el indispensable para que los demás se sostengan, encierra la idea del tiempo. Es imposible que una cosa sea y no sea á *un mismo tiempo*. «Impossibile est idem *simul* esse, et non esse.» La imposibilidad de ser y no ser, solo subsiste, por el *simul*, á *un mismo tiempo*. Luego la idea del tiempo entra por necesidad en el mismo principio de contradiccion.

2. La idea del tiempo se mezcla en todas nuestras percepciones; se extiende á muchos mas objetos que la del espacio. Con el tiempo medi-

mos, no solo el movimiento de los cuerpos, sino tambien las operaciones del espíritu. Concebimos que se mide con el tiempo una serie de pensamientos, lo mismo que una serie de movimientos corpóreos.

3. En la idea del tiempo entra por necesidad la de sucesion; y recíprocamente, en la de sucesion, entra por necesidad la de tiempo. Podemos concebir que una cosa *sucede* á otra; pero esta sucesion es imposible, sin *antes y despues*, es decir, sin tiempo. Este cálculo vicioso en apariencia, tal vez indica que las ideas de sucesion y tiempo, no se han de explicar la una por la otra, porque son idénticas.

4. El tiempo no parece que pueda ser distinto de las cosas; porque ¿hay quien pueda pensar ni imaginar lo que es una duracion distinta de lo que dura, una sucesion distinta de lo que sucede? ¿Será una substancia? ¿Será una modificacion inherente á las cosas, pero distinta de ellas? Todo lo que es algo, existe; y sin embargo, el tiempo no lo encontrais existente nunca. Su naturaleza se compone de instantes divisibles hasta lo infinito, esencialmente sucesivos, y por tanto incapaces de simultaneidad. Fingid el instante mas pequeño que querais, ese instante no existe; porque se compone de otros infinitamente pequeños, que no pueden existir juntos. Para concebir un tiempo existente, es necesario concebirle actual; y para esto es preciso sorprenderle en un instante indivisible; mas este ya no es tiempo; ya

no envuelve sucesion; ya no es *duracion* en que haya *antes y despues*.

5. Nada mas fácil que contar el tiempo; pero nada mas difícil que concebirle en su esencia. En lo primero no se distingue el rudo del sabio; ambos tienen ideas igualmente claras; lo segundo, es sumamente difícil aun á los hombres mas eminentes. Conocido es el pasaje de las *confesiones* de san Agustin en que el santo doctor se esfuerza en penetrar este misterio (I).

CAPÍTULO II.

SI EL TIEMPO ES LA MEDIDA DEL MOVIMIENTO.

6. Dicen muchos filósofos que el tiempo es la medida del movimiento. Esta idea es fecunda, pero necesita ser aclarada.

Medimos el movimiento refiriéndonos á algo fijo. Así medimos la velocidad con que hemos andado cierto espacio, atendiendo al tiempo marcado en el reloj. Pero ¿cómo medimos el tiempo del reloj? Por el espacio andado por la aguja en la muestra. Si bien se reflexiona, esto es puramente convencional, ó mejor dicho, depende de una condicion arbitraria. Porque si suponemos que el tiempo marcado es una hora, el espacio andado por la aguja de los cuartos de hora, es

decir, la circunferencia de la muestra, no tiene mas relacion con la hora, sino la que ha dado el artífice al construir el reloj de tal modo, que en cada hora la aguja diese la vuelta. Si el relojero lo hubiese construido de otro modo, como lo ha hecho con respecto á la aguja de las horas, el tiempo seria el mismo, y el espacio andado muy diferente.

7. Luego el tiempo marcado por el reloj no sirve de medida, sino en cuanto está sujeto á otra; luego él no es la medida primitiva. Y como es evidente que lo mismo se podria decir de todos los relojes, pues suponiéndolos arreglados unos por otros, siempre habremos de llegar á uno primero, que no se ha arreglado por los demás, resulta que ninguna de las medidas suministradas por el arte, es medida primitiva.

8. No encontrando esta medida en los artefactos del hombre, preciso es buscarla en la naturaleza; y así podremos encontrar medidas fijas. Refiriéndonos al curso del sol, y tomando por unidad el tiempo que gasta en volver al meridiano, tenemos el dia, que dividido en 24 partes nos da las horas. Con lo cual hallamos un gran reloj, que nos sirve para arreglarlos todos.

9. Sin embargo, por poco que se reflexione, se echa de ver que la solucion no es tan satisfactoria como parece á primera vista.

El tiempo solar no es igual al tiempo sideral. Así, tomando el momento en que una estrella se encuentra en el meridiano junto con el sol, se

nota que al día siguiente la estrella llega al meridiano un poco antes que el sol. ¿Quién tiene razón? Será la estrella la que habrá gastado las 24 horas justas, ó será el sol? Si el tiempo es cosa fija, independientemente del movimiento, una ú otra de estas medidas no corresponde exactamente al tiempo.

10. Este argumento que podría llamarse práctico, se fortalece con otro puramente teórico. Tomando los movimientos celestes por medida del tiempo, ¿será verdad que ha pasado un determinado tiempo fijo, siempre que se haya verificado el movimiento que sirve de norma? Si se me dice que sí, inferiré que aun cuando se acelerase ó retardase, por ejemplo, si una revolución solar se hiciese con la mitad ó el duplo de la velocidad ordinaria, habria siempre el mismo tiempo, lo que parece absurdo.

Si se replica que se supone el movimiento uniforme, haré observar que se comete una petición de principio. La uniformidad del movimiento consiste en que con tiempos iguales se recorran espacios iguales. Si el tiempo pues en su naturaleza depende del movimiento del sol, ó de otro astro, como medida primitiva, nada significará la uniformidad ni la variedad. Si el haber pasado 24 horas depende solo de haberse hecho la revolución, hágase esta como se quiera, con la velocidad de la luz, ó la torpeza de una tortuga; nunca habrá mas ni menos de 24 horas. Pero si estas dependen de otra medida, si anteriormente á ellas,

hay un tiempo que mide la velocidad del movimiento, y determina lo que este se ha acelerado ó retardado, entonces el movimiento del astro no es medida primitiva; entonces el astro se encuentra en el mismo caso que nuestros relojes; marca el tiempo transcurrido; pero el tiempo no ha transcurrido porque él le marque. El tiempo es medida de su movimiento; su movimiento no es medida del tiempo. El movimiento está en el tiempo, nó el tiempo en el movimiento.

11. Claro es que para soltar esta dificultad, no basta apelar al movimiento del primer cielo; lo que se ha dicho del sol, puede decirse del astro mas retirado del firmamento. No basta apelar á los movimientos anuos, solares ó siderales; siempre queda en pié la misma dificultad. Los años siderales ¿serian los mismos, si el movimiento se hubiese hecho con mas ó menos velocidad? Si son los mismos, parece que se sigue un absurdo; si no lo son, la medida no es primitiva.

12. Además, reflexionando sobre el movimiento podremos observar, que independientemente de toda medida, parece que concebimos mas ó menos velocidad; así es que en la idea de velocidad entra necesariamente la de tiempo, pues la velocidad es la relacion del espacio recorrido, con el tiempo empleado; luego la idea de tiempo es anterior á la idea de toda medida particular, y por lo mismo, independiente de ella.

13. Para medir el tiempo, nos servimos del

movimiento; y para medir la velocidad del movimiento, necesitamos del tiempo: aquí hay tal vez un círculo vicioso; pero tambien es posible que haya la indicacion de que estas son ideas correlativas, que se explican las unas por las otras; ó mas bien, que hay diferentes aspectos de una misma idea. La dificultad de separar estas ideas, la íntima trabazon en que se las encuentra unidas por un lado, cuando se las separa por otro, confirma esta conjetura.

Hagamos la prueba. ¿Cuánto tiempo ha pasado? dos horas. ¿Cómo lo sabemos? por el reloj. ¿Y si él se hubiese adelantado ó atrasado? la medida no sirve. Hémos aquí el tiempo como una medida fija, anterior á la del reloj con que le querríamos medir. Pero ¿qué son esas dos horas, prescindiendo de toda medida, no solo del reloj, sino tambien de los astros? Dos horas en abstracto, no se las encuentra en ninguna categoría de los seres reales ó posibles; de ellas no podemos dar idea, ni formárnosla nosotros mismos, sin echar mano de una medida. La idea de hora se refiere á un movimiento determinado de cuerpos conocidos; este á su vez se refiere al de otros; y al fin llegamos á uno en el cual no encontramos ningun privilegio para eximirle de la ley general á que están sujetos los demás. Entonces no siendo posible otra referencia, se acaba toda medida; y faltando este, el tiempo se nos desvanece, á fuerza de ser analizado.

14. Con referir pues el tiempo al movimiento,

no se explica nada; se expresa una cosa sabida, esto es, la relacion mutua entre el tiempo y el movimiento; relacion conocida hasta por los mas ignorantes, y de la cual se sirven continuamente, en los usos comunes; pero la idea filosófica permanece intacta; queda siempre la misma dificultad; ¿qué es el tiempo? Prosigamos investigando.

CAPÍTULO III.

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO.

15. El tiempo parece ser para nosotros algo fijo: una hora no es mas ni menos que una hora, anden los relojes, y el mundo mismo como se quiera; así como un pié cúbico del espacio es siempre un pié cúbico, ni mas ni menos, ya le ocupen los cuerpos, ya no le ocupen.

16. Si el tiempo existe, independientemente de todo movimiento, de toda sucesion, ¿qué será? Si es una cosa absoluta con valores determinados en sí mismos, aplicable á todo lo mudable, sin que él se mude; medida de todo lo sucesivo, sin que él sea medido; ¿qué será? Su inmutabilidad, su universalidad, parecen no consentirle el carácter de accidente. Todo vive en él; mas él

no vive en nada; todo muere en él, pero la muerte no le alcanza á él. El accidente perece, en pereciendo la substancia; el tiempo continúa el mismo, despues de no existir la substancia. Anteriormente á todo ser creado, concebimos siglos y mas siglos, es decir tiempo; posteriormente á la destruccion de todo lo criado, aun suponiendo que todo entrase en la nada, concebimos todavía una duracion sucesiva, pero interminable, es decir tiempo. La idea del tiempo pues, no necesita de la idea del universo; preexiste á ella, sobrevive á ella; pero el universo no es concebible sin el tiempo.

17. La idea del tiempo parece ser independiente de la idea de todo ser; duracion; todo puede durar en él; pero no comienza ni acaba con lo que dura en él; se puede aplicar á todo lo que dura, mas no es nada de lo que dura. Le imaginamos uno en lo múltiplo, uniforme en lo vario, fijo en lo móvil, eterno en lo perecedero; y sí aparece reunir algunos de los caractéres de los atributos de la divinidad; pero como por otra parte, está esencialmente despojado de toda propiedad, que no sea la de sucesion en su manera mas abstracta; como no entraña ninguna fuerza, como es de suyo radicalmente estéril, sin ninguna condicion de ser, ni de accion, ofrece grandes sospechas de que sea una pura idea, una abstraccion, que como el espacio, hayamos formado en presencia de las cosas.

18. Los puntos de semejanza entre el tiempo

y el espacio son dignos de atencion. Ambos infinitos, ambos inmóviles, ambos medida general, ambos esencialmente compuestos de partes continuas, é inseparables. Tratad de limitarlos, y no podeis; señalais un límite, pero mas allá del límite sentís que hay un océano. Vuestros esfuerzos son impotentes; mas allá del último cielo, hay los abismos de un espacio sin fin; mas allá del principio de las cosas, hay una cadena de siglos interminable.

Quereis mover el espacio; pero en vano; lo que haceis es moveros en él, recorrer sus diferentes partes. Los puntos son fijos; con respecto á ellos, tomáis distancias, direcciones, mas ellos no se alteran. Quereis mover el tiempo, y os sucede una cosa análoga. El instante de ahora, no es el instante anterior, ni el que viene en pos. Son esencialmente distintos. Se excluyen necesariamente. Su naturaleza consiste en sucederse. Si se cambia de lugar en la consideracion de los tiempos ya no es el mismo. Forcejad cuanto quisiereis para imaginaros que mañana es hoy, que hoy es ayer; ¿lo lograréis? es imposible. Lo que ha sido en un tiempo, no puede no haber sido. Si fuera dable mover el tiempo, no habria esta imposibilidad; pues para lograr que lo que fué ayer, no haya sido, bastaria volver el ayer en mañana. Esto es absurdo; lo pasado, lo presente, lo futuro, son cosas esencialmente distintas.

Un espacio simple, un espacio sin partes, no es espacio, es una contradiccion; un tiempo sim-

ple, un tiempo sin partes, tampoco es tiempo, es una contradiccion.

Un espacio cuyas partes no sean continuas, no es espacio; un tiempo cuyas partes no sean continuas, no es tiempo. Las partes del espacio son inseparables; las distinguiréis unas de otras, las contaréis unas despues de otras; las compararéis unas con otras, pondréis lo que quisiereis en unas y otras, mas no lograréis separarlas. En el gabinete donde escribo, pueden existir todos los cuerpos imaginables, uno ó muchos, en reposo ó en movimiento; pero el espacio que concibo, es uno, fijo, siempre el mismo; mido su volúmen, que consta de tantos piés cúbicos, y estos piés son fijos, inseparables; si me empeño en separar un pié cúbico de otro, no puedo; porque mientras le anonado, se me presenta allá, en la misma distancia que necesito para concebir la separacion. Si no concibo distancia, no concibo separacion, y si no concibo espacio, no concibo distancia. Separo unos cuerpos de otros; pero nó un espacio de otro; al hacer la separacion de los cuerpos, el espacio permanece con la misma continuidad, y mido los grados de separacion, por esa continuidad que sigue inalterable. Lo mismo nos sucede con el tiempo. Es una cadena que no se puede romper. ¿Puedo concebir tres instantes A, B, C, sucesivos, inmediatos, y luego suprimir el B? nó. Esta supresion ó será imposible, ó no consistirá mas que en un vano juego. Destruido por un capricho el B, quedarán

continuos el A y el C. Pues no separándose sino por el B, en desapareciendo este, los extremos se tocan. Pero entonces el A no es A, sino B; porque el B, no es mas que el instante que precede á C. No tenemos otra nota para distinguirle que la anterioridad, con respecto á C, y su continuidad con él. Luego cuando el A, por la imaginada desaparicion del B, se pone en contacto con el C, el A se convierte en B. Además el A, no está solo ligado con B y C; está precedido por otros: si se le hace dar un paso, por la desaparicion del B, lo da á un mismo tiempo toda la cadena infinita que le precede. Todo queda pues soldado; ó mejor diremos, no hay soldadura posible, porque á la cadena infinita la hemos hecho finita, quitándole un instante. Mas claro: ¿podemos concebir mañana y ayer, sin hoy; futuro y pasado sin presente? Es evidente que nó: el tiempo es pues esencialmente compuesto de partes inseparables.

19. Esta semejanza del espacio con el tiempo, nos conduce naturalmente á creer, que así como el espacio es una idea abstracta, lo será tambien el tiempo. Lo que hemos dicho de aquel será aplicable á este, pero con algunas modificaciones que nacen de la naturaleza misma de la cosa. Sea como fuere no puede ser inútil en las investigaciones científicas, el aproximar y comparar esas grandes ideas, que son como inmensos receptáculos donde nuestro espíritu deposita sus caudales. En la idea de espacio, tiene encer-

rado el universo corpóreo actual y todos los posibles; en la de tiempo incluye todos los seres finitos, sean ó nó corpóreos.

20. Es de sospechar que estas ideas, tan íntimamente unidas á nuestras percepciones, se forman en el espíritu de una manera semejante; porque es probable que pertenecen al orden de las leyes primitivas que regulan el desarrollo de nuestra inteligencia.

21. La semejanza entre el espacio y el tiempo, no debe hacernos desconocer las diferencias que los distinguen. Las mas notables son las siguientes.

1.^a El espacio tiene todas sus partes coexistentes; sin esta coexistencia, no es ni siquiera concebible la continuidad que le es esencial. El tiempo consta de partes sucesivas: imaginarlas coexistentes, es destruir la esencia del tiempo.

2.^a El espacio se refiere únicamente al mundo corpóreo, y bajo un solo aspecto: el de la continuidad. El tiempo se extiende á todo lo sucesivo, sea corpóreo ó incorpóreo.

3.^a De esto resulta que la idea del espacio se halla únicamente en el orden geométrico, al cual sirve de base. La idea del tiempo se mezcla en todo, y muy particularmente en nuestros propios actos.

4.^a Nuestra alma, cuando reflexiona sobre sí misma, puede prescindir enteramente del espacio, olvidándose de todas las relaciones que tiene con los objetos extensos; pero no puede prescindir

del tiempo, al que halla por necesidad en sus mismas operaciones.

Esta última diferencia es muy luminosa para comprender en qué consiste la idea del tiempo. Me atrevo á recomendarla á la atencion y memoria del lector.

CAPÍTULO IV.

DEFINICION DEL TIEMPO.

22. El tiempo es duracion ; duracion sin algo que dure, es una idea absurda. No hay pues tiempo, sin alguna cosa que exista. La duracion que concebimos, despues de reducirlo todo á lo nada, es una vana imaginacion; no es una idea, antes bien está en contradiccion con las ideas.

De esto resulta una consecuencia importante, y es, que el tiempo no puede definirse en sí mismo, con absoluta abstraccion de *alguna cosa* á que se refiera. Luego el tiempo carece de existencia propia; y no es posible separarle de los seres, sin anonadarle.

25. De aquí resulta tambien que la infinidad que atribuimos al tiempo, carece de fundamento racional. Para afirmar esa infinidad, no tenemos otro motivo, sino la concepcion vaga que nos la

presenta así; pero ya acabamos de ver que dicha concepcion existe tambien, aun suponiéndolo todo reducido á la nada: si pues en este supuesto es un vano juego de la imaginacion; nó una idea, sino una contradiccion con las ideas; ya que nos engaña en un caso, no merece crédito para otro. Los infinitos siglos de tiempo que concebimos antes de la creacion del mundo, no son nada; son tiempos imaginarios, semejantes al espacio imaginario.

24. El tiempo no tiene ninguna relacion necesaria con el movimiento; pues si nada se moviese, ni aun existiesen cuerpos, todavía concebiríamos tiempo en la sucesion de las operaciones de nuestra alma. Esto último es indispensable; para concebir tiempo, se necesita alguna sucesion de cosas. Si suponemos que nada se muda, que nada se altera, que hay un ser, sin mudanza externa ni interna, con un solo pensamiento, siempre el mismo; con una sola voluntad, siempre la misma; sin ninguna sucesion de ideas, ni de actos de ninguna clase; nada concebimos á que sea aplicable la idea del tiempo.

El tiempo es de suyo una medida: ¿y qué medirá en un ser de esta clase? La sucesion? no la hay. ¿La duracion? Qué medirá de la duracion, siempre la misma, y que no es mas que el mismo ser? Para medir la duracion, es necesario darle partes y ¿qué partes son estas? Las del tiempo? Entonces hay una peticion de principio, pues se le aplica el tiempo, mientras se busca si

se le puede aplicar. Cuando los teólogos han dicho que la existencia de Dios no se media con el tiempo; que en la eternidad no había sucesion, que todo estaba reunido en un punto, han dicho una verdad profunda. Clarke, antes de ridiculizarla, debía tratar de entenderla (II).

25. El tiempo comienza con las cosas mudables; y si estas acabasen, acabaría con ellas. Si no hay mudanza, no hay sucesion, y por consiguiente no hay tiempo.

26. ¿Qué es pues el tiempo? Es la sucesion de las cosas considerada en abstracto.

¿Qué es la sucesion? Es el ser y el no ser. Una cosa existe; cesa de existir; hé aquí la sucesion. Siempre que se cuenta tiempo, hay sucesion; siempre que se cuenta sucesion, se considera un ser y un no ser. La percepcion de esta relacion, de este ser y no ser, es la idea del tiempo.

27. Es imposible que exista tiempo sin ser y no ser: porque en esto consiste la sucesion. Siempre que hay sucesion, hay alguna mudanza: y no cabe mudanza sin que algo sea de otra manera, y no es posible *otra*, sin que deje de ser la anterior.

Substancias, modificaciones, ó apariencias, no tienen sucesion, sin este ser y no ser. ¿Qué es el movimiento? la sucesion de las posiciones de un cuerpo con respecto á varios puntos. Y cómo se verifica esta sucesion? tomando unas posiciones y perdiendo otras. ¿Qué es la sucesion de

pensamientos ó afecciones de nuestro espíritu? Es el no ser de unas que eran, y el ser de otras que no eran.

28. El tiempo pues, en las cosas, es la sucesion de las mismas; su ser y no ser: el tiempo en el entendimiento, es la percepcion de esta mudanza, de este ser y no ser.

CAPÍTULO V.

EL TIEMPO NO ES NADA ABSOLUTO.

29. El tiempo, ¿es algo absoluto? nó. La definicion dada en el capítulo anterior lo manifiesta bien claro. El tiempo en las cosas, no es el ser solo, ni el no ser solo; sino la *relacion* del ser y no ser. El tiempo en el entendimiento, es la percepcion de esta relacion.

La medida del tiempo no es mas que la comparacion de las mudanzas entre sí. Para nosotros sirven de medida primitiva aquellas mudanzas que nos parecen inalterablemente uniformes. Por esto hemos tomado el movimiento solar. Este movimiento que comparado con el sideral es vario, deja de ser medida primitiva, cuando se refiere á él: y en esto se han fundado los escolásticos cuando han dicho, que la medida primitiva

del tiempo es el movimiento del primer cielo.

30. ¿Qué sucedería pues si el sol, aumentando su velocidad hiciese su revolucion en la mitad del tiempo? Las horas ¿permanecerian las mismas? Es preciso distinguir. Si la alteracion se verificase únicamente en el movimiento solar, entonces percibiríamos la discordancia con todos los demás movimientos; y por lo mismo hallando la alteracion en el sol, continuaríamos refiriendo las horas como cosas fijas, á otras medidas: á nuestro movimiento, á nuestros relojes, á los demás astros.

Pero si suponemos que todo se altera, á un mismo tiempo, y en la misma proporcion; que todo el cielo, y todo cuanto hay en la tierra, hace su movimiento doblemente acelerado; pero de tal modo que la rapidez de nuestros pensamientos no haya crecido; entonces descubriremos una alteracion, que no sabremos si atribuir al mundo ó á nosotros: hallaremos una discrepancia entre la sucesion de nuestros pensamientos, y la de los movimientos; pero no sabremos si es que estos se hayan acelerado, ó que nuestro pensamiento sea mas tarde.

Si esta rapidez se nos comunica tambien á nosotros; de modo que si tal ó cual serie de pensamientos que antes correspondian á tantos minutos, se haga en la mitad; entonces hallaremos en todo una perfecta correspondencia, y nos será imposible percibir la mudanza. Una hora por ejemplo, no es mas para nosotros que

la percepcion de la relacion de ciertas mudanzas: cuando esta relacion continúe la misma, no habrá alteracion en la hora.

31. Esto de quitar toda idea de absoluto al tiempo, parece un absurdo á la imaginacion, pero nó á la razon. Hé aquí un caso que lo hace evidente. El hombre mas aventajado en percibir la sucesion del tiempo, no es capaz de distinguir si en el espacio de doce horas, en que no haya visto ningun reloj, ni tenido á mano otra medida, han transcurrido once horas y media ó doce. Si por mucho tiempo se le hace vivir así, perderá enteramente la cuenta del tiempo; estando en un oscuro calabozo durante algunos meses, podria creer que han pasado años. Luego la idea de la medida del tiempo no es nada absoluto; es esencialmente relativa; es la percepcion de las relaciones entre varias mudanzas. Siempre que estas relaciones permanecieran intactas todas, el tiempo seria para nosotros el mismo.

CAPÍTULO VI.

DIFICULTADES SOBRE LA EXPLICACION DE LA VELOCIDAD.

32. Preséntase aquí una dificultad grave. Si el tiempo no es nada absoluto, la mayor ó menor velocidad es inexplicable. Aun parece resultar de lo dicho, que no alterándose la relacion de los movimientos, el aumento ó disminucion de velocidad es imposible. Porque, si la velocidad está en relacion necesaria con el tiempo, y este tiempo no es mas que la relacion de las mudanzas, es inconcebible que se altere el tiempo, y por consiguiente la velocidad, no alterándose la relacion de las mudanzas. Así, será imposible que la velocidad de la máquina del universo se altere en su totalidad; por manera que seria absurdo decir que los astros, y todo cuanto existe, pueden experimentar las mudanzas mismas que ahora, con mayor ó menor velocidad. Con esto se destruye la misma idea de la velocidad, á lo menos tomada como algo absoluto, en lo cual se puedan considerar diferentes grados.

33. Examinemos esta dificultad, que bien es digna de ello, cuando parece contrariar nuestras ideas mas comunes.

En primer lugar, conviene advertir que la velocidad no es nada absoluto: es una relacion.

Los físicos y matemáticos la expresan por un quebrado, cuyo numerador es el espacio recorrido, y cuyo denominador es el tiempo empleado. Llamando V á la velocidad, E al espacio, y T al tiempo, resulta: $V = \frac{E}{T}$. Esto manifiesta que la velocidad es esencialmente una *relacion*; pues no se ha podido expresar de otra manera que por la *razon* del espacio al tiempo.

34. Esta fórmula matemática es la expresion de la idea que todos tenemos de la velocidad: es una fórmula que dice en tres letras, lo que está diciendo á cada paso el hombre mas rudo. La velocidad de dos caballos, se compara, nó por el trecho que han andado, considerado en sí solo; ni por solo el tiempo que han empleado en su carrera; sino por el mayor ó menor espacio en un mismo tiempo; ó por el menor ó mayor tiempo empleado en recorrer el mismo espacio.

Tenemos pues que el negar á la velocidad su naturaleza absoluta, no es nada nuevo; ya que todos la hacemos consistir esencialmente en una relacion.

35. En la espresion $V = \frac{E}{T}$, entran dos términos: el espacio, y el tiempo. Al primero, mirado en el órden real, y prescindiendo del fenomenal, le consideramos mas fácilmente como cosa fija; en un caso dado, le comprendemos sin una relacion. El pié siempre es pié; la vara siempre es vara; estas son cantidades existentes en la naturaleza; y que si nosotros las referimos á

otras cantidades, es únicamente para asegurarnos de que es así; nó porque la realidad depende de la relacion. Un pié cúbico de agua, no es un pié cúbico porque así lo diga su medida; por el contrario, la medida lo dice así, porque es así. La misma medida es tambien una cantidad absoluta; y en general todas las extensiones son absolutas; pues de otro modo, seria necesario buscar la medida de la medida hasta lo infinito. Es verdad que el llamar las cosas grandes ó pequeñas, depende de la comparacion; mas esto no altera su cantidad propia. El diámetro de la tierra es inmenso, comparado con una pulgada; y es un punto imperceptible, comparado con la distancia de las estrellas fijas; mas esto no quita que la pulgada, el diámetro de la tierra, y la distancia de las estrellas fijas, sean valores determinados en sí, é independientes unos de otros (V. lib. III, cap. XX).

Si el denominador de $\frac{E}{T}$, fuese una cantidad del género del espacio; es decir, que tuviese valores determinados, concebibles por sí solos, existentes por sí solos, la velocidad, aunque fuera relacion, podria tener tambien valores determinados; nó enteramente absolutos, pero sí en la suposicion de compararse dos términos E y T con valores fijos. Por manera que al pedírsenos 4 de velocidad por ejemplo, no tendríamos mas que tomar una cantidad fija de espacio, y otra cantidad fija de tiempo, que tuviesen entre sí la relacion de 4 á 1; lo que seria muy fácil, sien-

do E y T cantidades absolutas. En este supuesto, si se pidiese una aceleracion ó un retardo en la totalidad del universo, no habria mas que hacer sino disminuir ó aumentar el tiempo en que se recorre el espacio respectivo. Pero como por una parte hemos visto ya las dificultades que ofrece el considerar el tiempo como cosa absoluta; y por otra, no se puede aducir ninguna prueba sólida en que se funde esta propiedad, resulta que no sabemos tampoco de qué manera considerar á la velocidad como absoluta, ni aun en el sentido arriba explicado.

36. De esto se deduce una consecuencia tan importante como curiosa, con respecto á la posibilidad de una aceleracion ó retardo universal. Si se nos pide una aceleracion ó retardo en toda la máquina del universo, quitándonos todo movimiento á que pudiésemos referir el tiempo, alterándolos todos á la vez, en la misma proporcion, incluso las operaciones de nuestra alma, se nos propone un problema que parece insoluble; nada menos que realizar un imposible; se quiere que alteremos la relacion de muchos términos, sin alterarla. Si la velocidad no es mas que la relacion del espacio con el tiempo, y el tiempo no es mas que la relacion de los espacios andados; alterar todas estas relaciones, en la misma proporcion, es lo mismo que no alterarlas: es dejarlo todo intacto.

37. La extrañeza de consecuencias semejantes, no debe ser título suficiente para desechar-

las. Es preciso no olvidar que las ideas comunes de tiempo y velocidad, las examinamos en su region mas trascendental; y que por tanto, no es de admirar que nuestro espíritu al salir de la esfera en que vive por lo comun, se halle con una atmósfera nueva, en que le parezca descubrir cosas contradictorias. Al examinar las ideas de tiempo y de velocidad, incurrimos sin pensarlo en el defecto de mezclarlas en la misma explicacion; queremos prescindir de ellas, pero lo hacemos con mucha dificultad, cayendo con frecuencia en un círculo vicioso. De esto resulta que cuando por un esfuerzo particular, llegamos á prescindir realmente, las consecuencias nos parecen contradictorias: pero esta contradiccion aparente, solo dimana de que no hemos continuado con bastante firmeza en la misma precision; en cuyo caso, como el entendimiento parte de dos supuestos diferentes creyendo partir de uno mismo, los resultados le parecen contradictorios, aunque no lo sean en la realidad. Una cosa semejante nos ha sucedido examinando la idea del espacio (V. lib. III, cap. XII, XIII y XIV).

CAPÍTULO VII.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA SUCESION.

38. Las razones que destruyen la naturaleza absoluta del tiempo, en cuanto está sujeto á medida, no parecen satisfacer plenamente á otra dificultad que nace del tiempo considerado en sí mismo. En efecto; si el tiempo es la sucesion, ¿qué es esta sucesion? ¿Las cosas se suceden entre sí? es evidente; y ¿qué significa sucederse, si no hay *antes* y *despues*, es decir tiempo preexistente á la sucesion, ya que la sucesion consiste en venir unas cosas *despues* de otras? De este modo, se explica el tiempo por la sucesion, y la sucesion por el tiempo. ¿Qué es *despues*, sino una parte del tiempo, que está en relacion con un *antes*?

39. Lo que se ha dicho en el capítulo IV no parece resolver cumplidamente la dificultad: porque el ser y el no ser, no forman sucesion, sino en cuanto el uno viene *despues* del otro; esto es en cuanto se presupone ya el mismo tiempo que se trata de explicar. El ser y no ser de cosas distintas puede ser simultáneo; y en una misma cosa, no hay repugnancia entre el ser y el no ser, sino en cuanto se refieren á un mismo tiempo. Luego en tal caso, este se halla siempre presupuesto; pues que, en una misma cosa, no

son concebibles el ser y el no ser, sino como distribuidos en varios instantes de tiempo. De donde resulta que el tiempo no está bastante explicado, con el ser y el no ser.

40. Para satisfacer á esta dificultad, que en efecto es grave, es preciso encontrar una explicacion fundamental de la sucesion. Vamos á ensayarlo, evitando emplear la idea del tiempo, como supuesta en ningun sentido.

41. Hay cosas que se excluyen y otras que nó. Cuando hay existencia de cosas que se excluyen, hay sucesion. En una línea a b c, si un cuerpo está en a, no puede pasar á b, sin dejar de estar en a; la situacion en b, excluye pues la en a; asi como la en c, excluye la en b. Cuando á pesar de la exclusion recíproca, vemos que existen las cosas, hallamos que hay sucesion.

42. La sucesion en la realidad, es la existencia de cosas que se excluyen. Lo que envuelve respectivamente, el ser de la excluyente, y el no ser de la excluida.

43. En toda variacion, hay esta exclusion: y por lo mismo en toda variacion, hallamos sucesion. Variacion es mudanza de estados; pérdida de uno, y adquisicion de otro; hay pues exclusion; pues el ser excluye el no ser, y el no ser el ser.

44. Cuando percibimos esas exclusiones realizadas, esas destrucciones, percibimos la sucesion, el tiempo: cuando contamos esas exclusiones, esas destrucciones en que se nos ofrecen

cosas distintas y exclusivas, como ser y no ser, contamos el tiempo.

45. Aquí se levanta una dificultad. Si la sucesion entraña exclusion, y no hay sucesion, sino cuando hay exclusion, resulta, que las cosas que no se excluyen son simultáneas; de lo cual se infiere el absurdo de que las cosas sucedidas en tiempo de Adan, que no excluyen las del nuestro, son simultáneas. El movimiento de las hojas del paraíso no excluye el de las hojas de los jardines actuales; luego aquel movimiento es simultáneo con este; luego el movimiento de entonces, es ahora; y el de ahora, era entonces: lo que es un absurdo inconcebible.

Esta dificultad es grave; la razon que la constituye parece fundada en verdades evidentes; sin embargo, no es imposible desvanecerla.

46. Si existiese una cosa que no excluyese nada, ni fuera excluida por nada, esta cosa seria simultánea con todo. ¿Y sabeis cuál es esta cosa? No hay mas que una: Dios. Y por esto dicen los teólogos con mucha verdad, con mucha profundidad, con una profundidad, quizás no siempre comprendida por los mismos que lo han dicho, que Dios está presente á todos los tiempos; que para él no hay sucesion, no hay *antes* y *despues*: que para él, todo es un *ahora, nunc*.

47. Pero esto solo se verifica de Dios: en todo lo demás hay alguna exclusion, hay ser y no ser, y por tanto sucesion. Veamos por ejemplo, cómo se excluye el movimiento de las hojas

de nuestros jardines con las del jardin de Adan. Las de nuestros jardines, ¿cómo pueden moverse? existiendo, y además, estando sujetas á las condiciones necesarias para el movimiento. ¿Cómo existen? Por un desarrollo de los gérmenes que las contenian. ¿Qué es el desarrollo? una serie de movimientos, de ser y no ser, y por tanto de cosas que se excluyen. No hay pues simultaneidad de existencia entre las del paraíso y las de nuestros jardines; porque entre aquellas y el primer germen, no mediaban mas que los movimientos para el primer desarrollo, y para la existencia de las nuestras, han mediado otros muchos. Hé aquí la exclusion, el ser y el no ser: el número de las exclusiones necesarias para la existencia, es muy diferente en unas y en otras: no hay pues simultaneidad. Considerando todos los desarrollos, y todas las mudanzas del orbe, como una dilatada serie de términos, enlazados entre sí por una dependencia mutua; como en efecto lo están por las leyes de la naturaleza; y llamando esos términos A, B, C, D, E, F,..... N, las hojas del paraíso pertenecian al término A, y las actuales al N.

48. Del mismo modo que la no simultaneidad de la existencia, se prueba la no simultaneidad del movimiento; pues que el movimiento es una manera de existir. Además, el aire que agita las hojas actuales, ha sido movido por otro, y este por otro; y estos movimientos, sujetos todos á las leyes de la naturaleza, fijas y constantes, se

van eslabonando entre sí, hasta el primer movimiento, con tanta necesidad, como las del engranaje de una serie de ruedas. Y así como el engranar de un diente es el no engranar del otro, por excluir el uno al otro, así se excluyen los movimientos, en cuyo último eslabon se encuentra el del aire que mueve las hojas actuales.

49. Esta explicacion de la sucesion y del tiempo, aclara algun tanto la idea de la eternidad; y manifiesta que la eternidad, es decir la simultaneidad de toda la duracion, corresponde al ser inmutable, y solo á él. Los seres mudables, que incluyen por necesidad, tránsito de no ser á ser, y de ser á no ser, cuando nó en sus substancias, al menos en sus modificaciones, todos envuelven sucesion.

50. Por lo dicho se explica cómo la idea del tiempo, se encuentra en casi todos nuestros conceptos, y se la expresa en todas las lenguas. Y es que el hombre percibe de continuo el ser y el no ser, en todo cuanto le rodea; lo percibe dentro de sí, en esa muchedumbre de pensamientos, de afecciones que se suceden rápidamente, que ora se contrarían, ora se favorecen, ora se separan, ora se enlazan, pero siempre se distinguen unos de otros; siempre modifican de diferente manera el espíritu, y por tanto se excluyen, no pueden coexistir: la existencia del uno exige la no existencia del otro.

CAPÍTULO VIII.

QUÉ ES LA COEXISTENCIA.

51. Si la sucesion del tiempo envuelve exclusion, se sigue que en no habiendo exclusion habrá coexistencia: de lo que se infiere que en el supuesto de haber Dios criado otros mundos, todos por necesidad habrian sido contemporáneos con el actual; porque es evidente que no se hubieran excluido; y que no teniendo además entre sí la relacion de causas y de efectos como los fenómenos del mundo actual, no cabe la explicacion que hemos dado para manifestar que el movimiento de las hojas del paraíso no era contemporánea, con el de las hojas de nuestros jardines. Así tendríamos que habria sido imposible que hubiese existido otro mundo, *antes* del actual; y que todos cuantos seres pudiese Dios criar, con tal que no tuviesen entre sí exclusion, todos deberian ser contemporáneos.

52. Esta dificultad es bastante especiosa, si no se ha comprendido perfectamente el sentido de la palabra, exclusion. Cuando digo exclusion, no entiendo únicamente la repugnancia intrínseca de los seres entre sí; y solo quiero significar, que por una ú otra razon, intrínseca ó extrínseca, al poner la existencia del uno, se ponga la nega-

ción de la existencia del otro. Esta aclaración basta para soltar la dificultad.

53. Dos mundos totalmente independientes, pueden estar sometidos á esta exclusion por la voluntad de Dios. Dios puede crear el uno, sin crear el otro: hé aquí puesta la existencia del primero, y la negacion del segundo: Dios puede dejar de conservar el primero, y crear el segundo: hé aquí la existencia del segundo y la negacion del primero: hé aquí un *antes* y *despues*, una sucesion en la existencia. Dios puede crear los dos; podemos concebir existentes los dos, sin negacion de la existencia de ninguno de ellos: hé aquí la coexistencia.

54. Para profundizar mas esta cuestion, detengámonos un momento en comprender qué es la coexistencia. ¿Cuándo se dirá que dos seres coexisten, ó que existen á un mismo tiempo? Cuando no hay sucesion entre ellos; cuando los dos existen: cuando no hay la existencia del uno y la negacion del otro. Para concebir la coexistencia, no necesitamos mas que concebir simplemente la existencia de los seres; la idea de sucesion se forma, cuando con la idea de la existencia del uno, combinamos la idea de la negacion del otro. Coexistir pues los seres, es existir; sucederse, es ser los unos y no ser los otros: el ser se refiere solo á lo presente; lo pasado y lo futuro no es ser; solo es lo que es; nó lo que fué ó será. Aquellas palabras del sagrado texto: «Yo soy el que soy; el que es, me envió á vosotros;»

envuelven una verdad profunda, una filosofía asombrosa, una ontología admirable.

55. Donde no hay ser y no ser, no hay pues sucesion; no hay tiempo; no hay mas que presente; hay la eternidad. Concebid un ser inmutable en sí y en todos sus actos; concebid su inteligencia una, su voluntad una; siempre con el mismo objeto; siempre inalterable, siempre con la plenitud de ser; sin negacion de ninguna clase; para este ser, no hay antes ni despues; no hay sino ahora; si le atribuis la sucesion de instantes, le aplicais la obra de vuestra imaginacion, pero sin fundamento alguno. Reflexionad bien lo que quiere decir *antes* y *despues*, en lo que no se muda ni se puede mudar, en nada, por nada ni para nada; y veréis que la sucesion es en tal caso una palabra sin sentido. ¿Y por qué le atribuimos esta sucesion? Porque juzgamos del objeto por nuestras percepciones: y estas percepciones se suceden, tienen una alternativa de ser y no ser, aun cuando versan sobre un objeto inmutable.

56. Haga cada cual la prueba en su interior: conciba dos seres existentes, sin añadir á este pensamiento nada accesorio, ni de negacion de ser, ni de tiempo, ni de otra cosa; perciba simplemente la existencia de los dos seres; y vea si le falta nada para tener idea de su coexistencia. Por el contrario; quiera percibir la sucesion, diferencia de instantes; es necesario que perciba la existencia del uno, y la negacion de la exis-

tencia del otro. Luego la idea de coexistencia es simple ; nada envuelve sino existencia de los seres ; luego la de sucesion es compuesta de la combinacion del ser con el no ser.

57. No puedo menos de hacer notar aquí, la fecundidad de la idea del ser, la cual combinada con la de no ser, nos suministra la del tiempo. Hemos visto en el libro anterior, que las de unidad y número se formaban de una manera semejante ; y en lo sucesivo tendremos ocasiones de observar, que brotan de las ideas de ser y de no ser, algunas otras, que aunque secundarias con respecto á las que las engendran, son sin embargo de las mas capitales que posee el espíritu humano. Llamo sobre este particular la atencion, deseoso de que el lector vaya acostumbrándose á referir todas las ideas á pocos puntos, en que todas se enlacen, nó con un vínculo facticio, producto de métodos arbitrarios, sino por la íntima naturaleza de las cosas. Lo que es la extension para las intuiciones sensibles, es la idea de ente para los conceptos. Intuicion de la extension ; idea del ente : estos son dos puntos fundamentales en toda la ciencia ideológica y ontológica : dos datos primitivos que posee el espíritu humano para resolver todos los problemas, así en el órden sensible como en el intelectual puro. Situándose en este punto de vista todo se esclarece, y se dispone en un órden sumamente lógico, porque es natural.

58. Permítaseme una observacion sobre el

método que voy siguiendo. He creído que no era conveniente desenvolver por separado mi opinion sobre estos vínculos generales, de todas las ideas; en cuyo caso, hubiera sido preciso tratar la filosofía por un órden sistemático, poniendo al principio lo que solo debe hallarse al fin, y queriendo establecer como doctrina preliminar lo que solo debe ser el resultado de un conjunto de doctrinas. Para conseguir mi objeto era indispensable ir analizando sucesivamente las ideas y los hechos, prescindiendo de todo sistema; no violentándolos para que se acomodasen á este, sino examinándolos para ver lo que de ellos resultaba. Este es sin duda el mejor método; así se alcanza el conocimiento de la verdad como un fruto del trabajo sobre los hechos; y no se alteran los objetos para forzarlos á plegarse á la opinion del autor. Cuando acabamos de experimentar la aplicacion que tienen, las ideas de ser y de no ser á uno de los puntos mas abstrusos de la metafísica, no habrá sido inoportuno el llamar un momento la atencion del lector para que eche de ver la trabazon de las doctrinas.

CAPÍTULO IX.

PRESENTE, PASADO Y FUTURO.

59. Explicada la idea de coexistencia, vamos á definir las varias relaciones que nos ofrece el tiempo. Las principales son tres: presente, pasado y futuro: todas las demás son combinaciones de estas entre sí.

60. El presente es el único tiempo absoluto; quiero decir, que no necesita de ninguna relacion para ser concebido. Lo presente se concibe sin relacion á lo pasado ni á lo futuro. Lo pasado ni lo futuro, no pueden concebirse sino con relacion á lo presente.

61. *Pasado*: esta es una idea esencialmente relativa. Cuando se habla de *pasado*, se ha de tomar siempre un punto á que se refiera, y con respecto al cual se diga que pasó. Este punto es presente en la realidad ó en el órden ideal; esto es, que con el entendimiento nos colocamos en dicho punto, nos le hacemos presente por decirlo así, y con respecto á él hablamos de lo pasado.

En prueba de que la idea de pasado es esencialmente relativa, se puede observar, que variando los puntos de referencia, lo pasado deja de considerarse como tal y se ofrece como presente ó futuro. Hablando actualmente de los acontecimientos, lo que era pasado se vuelve presente, y lo que era presente se vuelve futuro.

tecimientos del tiempo de Alejandro, se nos presentan como cosas pasadas, porque las referimos al momento presente; pero si hablamos por ejemplo del imperio de Sesostris, la época de Alejandro deja de ser pasada y se convierte en futura. Si tratásemos de sucesos contemporáneos á aquellos, dicha época dejaria de ser pasada y futura, y se convertiria en presente.

Lo pasado pues se refiere siempre á un punto presente tomado en la cadena de los tiempos: y con respecto á este, se dice que una cosa fué ó pasó: sin esta relacion es imposible concebir la idea de pasado; es absurda.

62. ¿Qué es la relacion de pasado? Ateniéndonos á la definicion que hemos dado del tiempo, diremos que cuando percibimos el ser de una cosa, y luego su no ser y el ser de otra, aquella es pasada con respecto á esta.

63. ¿Qué sucederia pues si percibiésemos el ser de una cosa, y luego su no ser, sin relacion á otro ser? Esta es una hipótesis absurda: porque este otro ser lo hemos de hallar siempre, siquiera en nosotros que percibimos el ser y el no ser.

Se replicará que podemos suponer la completa desaparicion de nosotros mismos, y que entonces queda en pié la dificultad. Aunque nosotros desapareciésemos, habria inteligencias capaces de percibir el ser y el no ser. Cuando no hubiese ninguna inteligencia finita, permaneceria la infinita.

64. Aquí surge una nueva dificultad: porque se

puede preguntar, si con relacion á la inteligencia infinita, la cosa seria pasada. Admitiendo que sí, parece que introducimos el tiempo en la duracion de Dios, con lo cual destruimos su eternidad que excluye toda sucesion. Si decimos que á los ojos de la inteligencia infinita la cosa no es pasada, no lo será realmente, porque las cosas son tales como Dios las conoce. Entonces resulta la idea de ser y no ser, y sin embargo no resulta la idea de pasado. Esta dificultad se funda en la confusion de los términos.

Supongamos que Dios no hubiese criado mas que un ser solo, y que este hubiese dejado de existir: y examinemos los resultados de esta hipótesis. Dios conoce la existencia del objeto y la no existencia. Este acto intelectual, es simplicísimo: en él no ha habido ni podido haber sucesion alguna. Con respecto á Dios no hay propiamente pasado; y si esta idea se quiere aplicar al objeto, significa simplemente su no existencia con relacion á su existencia destruida ya. Presentadas las ideas bajo este punto de vista se comprende perfectamente como en Dios no hay pasado, pero sí conocimiento de las cosas pasadas.

65. En esta hipótesis ¿cómo se mediria el tiempo de la criatura única? por sus mudanzas; ¿y si estas no existiesen? en esta suposicion imaginaria, no habria tiempo.

Aunque á primera vista esta consecuencia parezca estraña, es necesaria absolutamente: ó se debe desechar la definicion que hemos dado del

tiempo, ó es preciso admitir que no hay tiempo cuando no hay mudanza.

66. Sea lo que fuere de estas cuestiones fundadas en hipótesis imaginarias, siempre resulta cierto que la idea de pasado es esencialmente relativa; y que en ninguna suposicion podemos concebir lo pasado despojándole de toda relacion. La palabra *fué* recuerda el ser y el no ser: la sucesion constitutiva del tiempo. En esta relacion, el orden es de tal naturaleza que el no ser es percibido despues del ser; por esto se llama pasado.

67. La idea de futuro es tambien relativa á lo presente. Sin esta relacion, el futuro es inconcebible. Futuro es lo que ha de venir, lo que ha de ser con respecto á un *ahora* real ó hipotético; porque de lo futuro se verifica lo mismo que observamos de lo pasado (61), esto es, que se le hace cambiar mudando el punto de su referencia: lo futuro para nosotros será pasado para los que vengan despues: lo que era futuro para los pasados, es presente ó pasado para nosotros.

El punto de referencia de lo futuro es siempre un presente: no puede referirse á lo pasado como á último término, porque este en sí, se refiere tambien á lo presente.

68. Luego lo único que se encuentra absoluto en la idea del tiempo, es lo presente: este no necesita de ninguna relacion; y no solo no la necesita, pero ni la consiente; pues que no lo

podemos referir á lo pasado ni á lo futuro, ya que estos dos tiempos presuponen la idea de presente, sin la cual no se pueden ni siquiera concebir.

69. El tiempo es una cadena cuyas partes son divisibles hasta lo infinito: no hay tiempo que no podamos dividir en otros tiempos: el instante indivisible nos representa una cosa análoga al punto indivisible: un límite al cual nos aproximamos, sin poderle alcanzar nunca: un elemento inextenso generador de la extension. El punto geométrico para engendrar una línea, necesita moverse; y no concebimos posible el movimiento, sin presuponer espacio en el cual el punto se mueva; es decir, que tratamos de engendrar la extension, y comenzamos por presuponerla. Una cosa semejante nos sucede con el tiempo. Imaginamos un instante indivisible, de cuya fluxion resulta esa continuidad de duracion que llamamos tiempo; pero esta fluxion es imposible, si no suponemos un tiempo en que fluya. Queremos pues asistir á la generacion del tiempo, y le suponemos ya existente, prolongando hasta lo infinito, como en una línea inmensa en la cual se realice la fluxion del instante. ¿Qué debemos inferir de estas contradicciones aparentes? nada menos que una robusta confirmacion de la doctrina establecida.

El tiempo no es nada distinto de las cosas: la duracion en abstracto, distinta de la cosa que dura, es un ente de razon, una obra que nues-

tro entendimiento elabora aprovechando los elementos que le suministra la realidad. Todo ser es presente; lo que no es presente no es ser; el instante actual, el *nunc*, es la realidad misma de la cosa; no basta para constituir el tiempo, pero es indispensable para el tiempo; puede haber presente sin pasado ni futuro; no puede haber pasado ni futuro si no hay presente. Cuando á mas de ser hay no ser, y se percibe esta relacion, el tiempo comienza; concebir pasado y futuro sin la alternativa de ser y no ser, como una especie de línea que se prolonga hasta lo infinito en dos direcciones opuestas, es tomar por idea filosófica un vano juego de la fantasía, es aplicar al tiempo la ilusion de los espacios imaginarios.

70. Luego si no hay mas que ser, solo hay duracion absoluta, presente; entonces no hay pasado ni futuro, y por consiguiente no hay tiempo. Este es por esencia una cantidad sucesiva, *fluyente*; no se la puede sorprender en su actualidad; porque esta es siempre divisible, y toda division en el tiempo constituye pasado y futuro: lo cual es una demostracion de que el tiempo es una pura relacion, y de que en cuanto está en las cosas, solo expresa ser y no ser.

CAPÍTULO X.

APLICACION DE LA DOCTRINA ANTERIOR Á VARIAS CUESTIONES IMPORTANTES.

71. Se comprenderá mejor esta teoría, haciendo aplicacion á la resolucion de varias cuestiones.

1.^a Antes de la creacion del mundo, ¿cuánto tiempo habia trascurrido? ninguno. No habiendo sucesion, no habia mas que presente: la eternidad de Dios. Lo demas que imaginamos, es una pura ilusion, combatida por la buena filosofía.

2.^a ¿Era posible que al comenzar la existencia de este mundo, hubiese existido otro? Sin duda: para esto bastaba que Dios le hubiese criado, sin criar el actual; bastaba el ser del uno, con el no ser del otro. Y como el no ser lo hay, con solo no poner la creacion, resulta que si Dios hubiese criado el uno sin criar el otro, y dejado de conservar el primero criando el segundo, habria sucesion, habria anterioridad de tiempo.

3.^a Hay aquí otra cuestion curiosa, algo extraña, y que á primera vista ofrece bastante dificultad. ¿Era posible la existencia de un mundo *anterior* á este, en *algun tiempo*? ó en otros términos: en el momento de principiar el actual, ¿podria haber *cesado* de existir otro mundo *algun tiempo antes*? = Si bien se observa, esta cuestion

implica una contradiccion: supone un intervalo de tiempo, es decir de sucesion, sin nada que se pueda suceder. Si habia dejado de existir un mundo, y no existia el nuevo, no habia nada sino Dios: luego no habia sucesion; no habia mas que eternidad. Preguntar pues cuánto tiempo distaron las dos existencias, es suponer que hay tiempo, cuando no le hay; la respuesta debe ser, que la cuestion es absurda.

Pero se nos dirá: ¿distaron ó no distaron? =No hay distancia de tiempo, cuando no hay tiempo; esta distancia es una pura ilusion, con que imaginamos tiempo, mientras por el estado de la cuestion suponemos que no hay tiempo.

Entonces se nos objetará: los dos mundos sucesivos serán inmediatos por necesidad; es decir que el primer instante de la existencia del uno, será inmediato al último instante de la existencia del otro. Lo niego: la inmediacion de instantes supone la sucesion de seres enlazados entre sí con cierto orden, como los fenómenos del mundo actual: los dos mundos en cuestion, no tendrian entre sí relacion alguna; no habria pues entre ellos, ni distancia ni inmediacion.

Se replicará que no hay medio entre el ser y el no ser; que siendo la distancia la negacion de la inmediacion, y esta la negacion de la distancia, negando la una ponemos la otra y viceversa: ó estarán pues distantes ó inmediatos.=Esta réplica supone tambien una cosa que negamos; habla de la distancia y de la inmediacion, es de-

cir del tiempo, como si este fuera una cosa positiva, distinta de los mismos seres. El principio de que cualquiera cosa es ó no es, «quodlibet est vel non est», es aplicable cuando hay una cosa, pero cuando no hay nada, no hay disyuntiva. El tiempo de los dos mundos no es nada distinto de ellos; es la sucesion de sus respectivos fenómenos; la sucesion de los dos entre sí, tampoco es nada distinto de ellos; es el ser del uno y la negacion del otro; y despues, el ser de este y la negacion de aquel. Dios veria esto; y lo podria ver una criatura inteligente que sobreviviese al anonadamiento del primer mundo. A los ojos de Dios, que veria la realidad, la sucesion seria simplemente la existencia y la no existencia respectiva de los dos objetos; en cuanto á la criatura inteligente, diria que los dos mundos son inmediatos, si á la percepcion del último instante del mundo anonadado, hubiese seguido sin otra percepcion intermedia, la del nuevo mundo existente; y diria que hay distancia, si entre el anonadamiento, y la percepcion de la nueva creacion, hubiese experimentado varias percepciones. La medida de este tiempo, se hubiera tomado del único ser que sentia en sí las mudanzas de percepciones, y hubiera sido mas ó menos largo, segun que estas habrian sido en mayor ó menor número.

72. La idea del tiempo es esencialmente relativa; como que es la percepcion ordenada del ser y del no ser. La simple percepcion de uno de los dos extremos no basta para engendrar en

nuestro espíritu la idea del tiempo, esta encierra pues por necesidad la comparacion. Lo mismo se verifica en la del espacio, que en casi todo, tiene con la del tiempo notable semejanza. No concebimos espacio, ni extension de ninguna clase, sin yuxtaposicion; es decir, sin relacion de varios objetos. La multiplicidad pues, entra necesariamente en las ideas de espacio y tiempo: de donde se infiere que concibiendo un ser absolutamente simple, que no contenga multiplicidad, ni en su esencia ni en sus actos, en que todo esté identificado con su esencia, no caben las ideas de espacio y tiempo; y así son meras ficciones de la imaginacion, cuando les atribuimos algo de real mas allá del mundo corpóreo, y anteriormente á la existencia de lo criado.

CAPÍTULO XL

EL ANÁLISIS DE LA IDEA DEL TIEMPO, CONFIRMA LA
SEMEJANZA DE ESTA CON LA DEL ESPACIO.

73. Explicada ya la idea del tiempo, y hecha aplicacion de la misma á las cuestiones mas difíciles, podremos aclarar esta doctrina, haciendo notar lo que ya habíamos indicado (cap. III), sobre la semejanza que hay entre el tiempo y el espacio. Análogas son las dificulta-

des ; análoga la definicion de ambas ideas ; análogos los resultados ; análogas las ilusiones que nos impiden el conocimiento de la verdad. Lo que antes se anunciaba con respecto á las dos ideas, considerada la del tiempo por lo que á primera vista presentaba , ahora podemos consignarlo como un seguro resultado de las investigaciones analíticas. Llamo muy particularmente la atencion sobre el siguiente paralelo , porque esclarece sumamente las ideas.

74. El espacio en sí no es nada distinto de los cuerpos : es la misma extension de los cuerpos ; el tiempo en sí , no es nada distinto de las cosas : es la misma sucesion de las cosas.

75. La idea de espacio es la idea de la extension , en toda su generalidad ; la idea del tiempo es la idea de la sucesion , en toda su generalidad.

76. Cuando no hay cuerpos , no hay espacio ; cuando no hay cosas que se suceden , no hay tiempo.

77. Un espacio infinito anterior á los cuerpos , ó fuera de los cuerpos , es una ilusion de la fantasía ; un tiempo infinito , un tiempo anterior á las cosas , ó fuera de las cosas , es tambien una ilusion de la fantasía.

78. El espacio es continuo ; el tiempo tambien lo es.

79. Una parte del espacio excluye la otra ; una parte del tiempo excluye tambien la otra.

80. Un espacio puro en que se hayan de si-

tuar los cuerpos, es un juego de la imaginacion; una sucesion, un tiempo, en que se hayan de suceder las cosas, es tambien un juego de la imaginacion.

81. Lo puramente simple no necesita para nada el espacio; puede existir sin él; lo inmutable no necesita para nada el tiempo, puede existir sin él.

82. Lo simple é infinito, está presente á todos los puntos del espacio, sin perder su simplicidad; lo inmutable é infinito, está presente á todos los instantes del tiempo, sin alterar su eternidad.

83. Dos cosas distan en el espacio, porque hay cuerpos interpuestos; esta distancia no es mas que la extension de los mismos cuerpos; dos seres distan en el tiempo, porque hay otros seres interpuestos: esta distancia es la misma existencia de los seres que se interponen.

84. La extension no necesita otra extension donde colocarse, pues de lo contrario resultaria un *processus in infinitum*; la sucesion de las cosas tampoco necesita otra sucesion, donde suceder.

85. Así como nos formamos idea de la sucesion continua en el espacio, distinguiendo varias partes de la extension y percibiendo que la una excluye á la otra; así nos formamos idea de la sucesion continua del tiempo, distinguiendo los varios hechos, y percibiendo que el uno excluye al otro.

86. Para formarnos ideas determinadas de

las partes del espacio, necesitamos tomar una medida y referirnos á ella; para formarnos idea de las partes del tiempo, necesitamos tambien tomar una medida. La del espacio es la extension de algun cuerpo que conocemos; la del tiempo es de algun conjunto de mudanzas que conocemos. Para medir el espacio, buscamos cosas fijas en cuanto cabe; á falta de mejor, recorrieron los hombres á partes de su cuerpo, palmos, piés, codos, pasos, que les diesen aproximacion, ya que nó exactitud, y habiendo adelantado las ciencias exactas, se ha tomado el

metro, que es un $\frac{1}{40,000,000}$ del meridiano

de la tierra; para el tiempo se ha recorrido tambien al movimiento de los cuerpos celestes, al movimiento diurno, al año lunar, al solar, al sideral.

87. La idea del número es necesaria para determinar el espacio y comparar sus partes diferentes; la misma idea es necesaria del mismo modo al tiempo. La cantidad discreta es la luz de la continua.

CAPÍTULO XII.

RELACIONES DE LA IDEA DEL TIEMPO CON LA EXPERIENCIA.

88. Si el tiempo no es nada distinto de las cosas ¿cómo es que nosotros le concebimos en abstracto, independientemente de las mismas cosas? ¿cómo es que se nos ofrece cual un ser absoluto, en el que todo se mueve, todo se transforma, sin que él sufra transformacion ni movimiento? Si es un hecho subjetivo, ¿por qué le aplicamos á las cosas? Si es objetivo, ¿por qué se mezcla en todas nuestras percepciones? porque entraña necesidad suficiente para ser objeto de la ciencia.

La idea del tiempo, sea lo que fuere, parece anterior á la percepcion de todas las transformaciones; inclusa la conciencia de todos los actos internos. Nada de esto podemos conocer, si el tiempo no nos sirve como de un recipiente en el cual coloquemos las mudanzas propias y las ajenas.

89. La idea del tiempo no nace de la observacion; porque en tal caso seria la expresion de un hecho contingente, que no podria dar origen á la ciencia. Medimos el tiempo con la misma exactitud que el espacio; y su idea es una de las

mas fundamentales en las ciencias exactas, en cuanto tienen alguna aplicacion á los objetos de la naturaleza.

90. De esto parece inferirse que la idea del tiempo es innata en nuestro espíritu; y que es anterior á todas las ideas y aun á las sensaciones; pues que ni estas ni aquellas pueden eximirse de estar contenidas en la duracion sucesiva.

91. La necesidad entrañada por la idea del tiempo, parece indicar que el tiempo es independiente de las cosas transitorias; en cuyo caso, nos vemos precisados, ó á convertirle en un hecho puramente subjetivo, ó á otorgarle una realidad objetiva, independiente de todo lo mudable. Con lo primero le destruimos; con lo segundo, le damos el carácter de un atributo de la divinidad. Negar el tiempo, es negar la luz del sol; elevarle al rango de atributo de la divinidad, es admitir mudanza en el ser inmutable. La pura subjetividad nos conduce á la negacion; la objetividad á la divinizacion: ¿no habrá un camino medio?

92. Convengo sin dificultad en que la idea del tiempo no es de pura experiencia. Esta, por sí sola no es capaz de proporcionarnos un elemento tan sólido y fijo, sobre el cual descansamos con entera seguridad, en todas las observaciones científicas. Mucho menos puede sostenerse que la idea del tiempo nazca de la experiencia puramente sensible, ni que en sí misma sea una sensacion.

93. La idea del tiempo no es una sensacion : aquella es relativa ; esta es una afeccion de nuestro ser ; todo lo que sea referir ó comparar , no entra para nada en ella. Cuando experimentamos la sensacion , si nouviésemos una facultad distinta de la de sentir , nos quedaríamos limitados á la sensacion pura , sin considerar ni antes ni despues , ni relacion de ninguna clase. La sensacion , estando limitada á determinadas especies de objetos , no puede extenderse á todos , como lo hace la idea del tiempo. Con este medimos no solo el mundo externo , sino el interno ; no solo las afecciones corporales , sino las mas recónditas y mas abstractas acciones de nuestro espíritu. Siendo el tiempo , en sí , la sucesion misma ; y en nuestro entendimiento , la percepcion de esta sucesion , no ofrece al espíritu ningun objeto sensible ; aun cuando el tiempo se refiera á ellos , y sea como el lazo de ellos , no es ellos mismos , ni la intuicion de ninguno de ellos por sí solo. En el tiempo que mide la sucesion de un sonido y de una vision , claro es que la idea del tiempo no puede ser ni la vision , ni el sonido , sino la percepcion de su sucesion , de su enlace. Si fuera la vision sola , ó la audicion sola , bastaria una de ellas para percibir el tiempo , lo que es absurdo , pues no hay tiempo sin sucesion , y de consiguiente no habrá tiempo medidor de las dos sensaciones , si no las hay. Esta idea de tiempo es independiente de cualquiera de las dos ; es algo superior á las mismas ; es una especie de

forma universal, independiente de esta ó aquella materia; por manera que, si despues del sonido, en lugar de la vision, se nos ofrece inopinadamente otro sonido, la medida de la sucesion será idéntica, y esta medida no es mas que la idea del tiempo. Las sensaciones, como simples hechos contingentes, no fundan verdades necesarias y universales, no sirven de cimiento á una ciencia: pero la idea del tiempo es una de las mas capitales de todas las ciencias físicas, y que se somete á riguroso cálculo, como la extension; luego no es una sensacion, ni puede nacer de ella.

94. Los conocimientos puramente experimentales, se limitan á la esfera de la experiencia; la idea del tiempo, se extiende al órden real y al posible: no solo enseña lo que *hay*, sino lo que *puede y debe* haber; todo en relaciones de necesidad absoluta, capaces de ser sometidas á riguroso cálculo; luego encierra algo mas que los elementos suministrados por la experiencia, tanto sensible como insensible. Sin esto, no es posible explicar la necesidad que entraña, ni salir de una coleccion de hechos contingentes, llegando á la posesion de un elemento científico.

95. Observemos de paso que aquí encontramos otra prueba de cuán insubsistente y errado es el sistema de Condillac. Hasta ahora, no hemos podido explicar con dicho sistema ninguna de las ideas fundamentales; y lo mismo se manifiesta en la del tiempo, que por su naturaleza

parecía deber estar en relaciones mas íntimas en el órden sensible.

96. Si la idea del tiempo no es meramente experimental, ¿de qué especie son su prioridad y necesidad?

CAPÍTULO XIII.

OPINION DE KANT.

97. Kant pretendiendo explicar el tiempo se sirve de la misma teoría que ha empleado para el espacio. El tiempo, segun él, no es nada en sí, ni es tampoco inherente á las cosas : es una condicion subjetiva de la intuicion, una forma interior, por medio de la cual los fenómenos se nos ofrecen como sucesivos, así como en la forma del espacio se nos presentan como continuados. Hablando ingenuamente, me parece que decir esto, es no decir nada; es consignar un hecho muy sabido, mas nó explicarle. Que lo que percibimos lo percibimos en sucesion; que en sucesion percibimos hasta nuestras mismas percepciones ¿quién lo ignora? pero ¿qué es la sucesion? esto es lo que se debia explicar.

98. Dice Kant que el tiempo está solo en nosotros; mas yo le preguntaré, si la sucesion está solo en nosotros. Kant pretende que nada

sabemos del mundo externo, sino que tenemos tales ó cuales apariencias, fenómenos; pero no niega que fuera de la apariencia pueda haber una realidad. Pues bien, si esta realidad es posible, en ella puede haber mudanzas; y no se conciben mudanzas sin sucesion, ni sucesion sin tiempo.

99. Segun Kant, las ideas de espacio y tiempo son *à priori*, no pueden ser empíricas, ó experimentales; pues entonces no fundarian ciencia; solo podríamos afirmar lo que hubiésemos experimentado, y esto únicamente con respecto á los casos en que hubiésemos tenido experiencia. Esto es verdad, y lo tengo demostrado en el capítulo anterior; pero concediendo esta prioridad, nada se sigue en pro del sistema de Kant. Las ideas de espacio y tiempo, aunque *à priori*, podrian tener muy bien su correspondencia en la realidad; como se verifica ateniéndonos á la teoría con que las he explicado.

100. Es cierto que el tiempo no es una cosa que subsista por sí misma; mas nó que no pertenezca á las cosas como una determinacion objetiva, y que no quede nada de él, en prescindiendo de todas las impresiones subjetivas de la intuicion. Hemos demostrado que el tiempo no subsiste por sí mismo, y que es absurda una duracion sin cosa que dure; pero de esto no se sigue que el orden representado por la idea de tiempo, no sea una cosa real en los objetos. En prescindiendo de nuestra intuicion, queda toda-

vía algo que es lo que verifica las proposiciones en que expresamos las propiedades del tiempo.

101. El filósofo alemán pretende convertir el tiempo en una cosa puramente subjetiva, y se funda en la razon siguiente. «Si el tiempo fuese una determinacion inherente á las cosas mismas, ó un órden, no podria preceder los objetos como condicion de los mismos; ni por consiguiente ser reconocido ni percibido *à priori* por juicios sintéticos. Este último hecho, se explica fácilmente, si el tiempo no es mas que la condicion subjetiva, bajo la cual las intuiciones son posibles en nosotros; porque entonces esta forma de intuicion interior, puede ser representada antes que los objetos, y por consiguiente *à priori*.....

»Si hacemos abstraccion de nuestra manera de percibirnos á nosotros mismos interiormente, y de abrazar por esta intuicion todas las intuiciones exteriores en la facultad de la representacion, y por consiguiente tomamos los objetos como pueden ser en sí mismos, el tiempo entonces no es nada.....

»Yo puedo decir que mis representaciones son sucesivas; pero esto solo significa que tenemos conciencia de ellas en una sucesion, es decir en la forma del sentido interno. El tiempo no será por esto nada en sí mismo, ni una determinacion inherente á las cosas» (Estética trascendental).

102. Es fácil observar que el filósofo alemán lucha entre las dos dificultades siguientes :

1.^a ¿Cómo se puede explicar la necesidad en-

trañada en la idea del tiempo, si se la hace dimanar de la experiencia?

2.^a Si no dimana de la experiencia, ¿cómo puede hallarse realmente en las cosas; ó á lo menos cómo podemos nosotros saber que se halle en las mismas?

De esto infiere el autor de la Estética, que no es posible salvar la necesidad entrañada en la idea del tiempo, si no se le convierte en un hecho puramente subjetivo, en una forma de nuestra intuicion; si no se le hace del todo independiente de la realidad de las cosas.

Me parece que ateniéndonos á los principios establecidos mas arriba se puede dar al tiempo un valor objetivo, independientemente de nuestra intuicion; y explicar sus relaciones con la experiencia, salvando cumplidamente la necesidad contenida en la idea del mismo.

CAPÍTULO XIV.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA POSIBILIDAD OBJETIVA, Y DE LA NECESIDAD DE LA IDEA DEL TIEMPO.

103. Las cosas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuición, son susceptibles de mudanzas: cuando hay mudanza, hay sucesión: cuando hay sucesión hay un cierto orden entre las cosas que se suceden; orden que, aunque no subsista por sí mismo separadamente de las cosas, está realmente en las cosas mismas.

Kant podría objetar que las mudanzas quizás no estarían en las cosas sino en los mismos fenómenos; esto es, en el modo con que se presentan á nuestra intuición; pero al menos no podrá negar que sea lo que fuere de la realidad de estas mudanzas, son cuando menos posibles, independientemente de los fenómenos; luego asegura sin razón que el tiempo en las cosas no es nada, y que solo es la forma de nuestro sentido interno. Si admite la posibilidad de las mudanzas reales, debe admitir la posibilidad de un tiempo real; y si negase la posibilidad de que las cosas en sí mismas se mudasen realmente, le preguntaríamos cómo ha llegado á conocer esta imposibilidad, él, que limita todos nuestros conocimientos al orden puramente fenomenal. No es dable conocer que una cosa es imposible en

un orden, cuando nada se sabe de aquel orden: si Kant sostiene que nada sabemos de las cosas en sí mismas no puede defender que conozcamos la imposibilidad de que se muden realmente.

104. Queda pues demostrado que el tiempo, ó un orden real en las cosas, es cuando menos posible; luego no podemos decir que el tiempo es una condicion puramente subjetiva, á la cual nada corresponda ni pueda corresponder en la realidad.

105. Teniendo ya la posibilidad de un valor objetivo para la idea del tiempo, no solo en cuanto se refiere al orden puramente fenomenal, sino tambien al trascendental, ó bien al de las cosas consideradas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuicion; vamos á ver cómo se puede manifestar la objetividad de la idea del tiempo y sus relaciones con la experiencia, salvando la necesidad intrínseca que le hace uno de los principales elementos de las ciencias exactas.

106. El tiempo considerado en las cosas, es el orden entre el ser y no ser de las mismas. La percepcion de este orden en su mayor generalidad, prescindiendo de los objetos que en él se contienen, es la idea del tiempo. Como es evidente que nuestro entendimiento puede considerar un orden de cosas puramente posible, resulta que el tiempo se extiende no solo á la realidad, sino tambien á la posibilidad. Esta es la razon porque concebimos tiempo antes y despues del mundo actual; á semejanza del espacio que ima-

ginamos mas allá de los límites del universo. Elevada la idea de ser á una region puramente posible, en que se prescinde de todo fenómeno individual, claro es que ha de estar libre de la inestabilidad á que se hallan sometidos los objetos de nuestra experiencia: de esta suerte puede ser un elemento científico absolutamente necesario, porque expresa una relacion que no está afectada por nada contingente. Con las observaciones que preceden se deshacen todas las dificultades.

CAPÍTULO XV.

COROLARIOS IMPORTANTES.

107. La idea del tiempo, ¿dimana de la experiencia? Esta cuestion se halla resuelta con lo dicho sobre la idea del ente. No es un tipo preexistente á toda sensacion y á todo acto intelectual; es una percepcion de ser y no ser que acompaña á todos nuestros actos, pero que no se nos presenta separada hasta que la reflexion elimina de ella, todo lo que no le pertenece. Esta percepcion es el ejercicio de una actividad innata, la cual, aunque sometida á las condiciones de la experiencia en cuanto al principio y continuacion de sus actos, no lo está con res-

pecto á sus leyes, pues estas le son características y corresponden al órden intelectual puro. La actividad se desenvuelve en presencia de las causas ú ocasiones excitantes, y cesa en su ejercicio cuando faltan las condiciones de dicha excitacion; pero mientras la actividad obra, ejerce sus funciones con arreglo á leyes fijas, independientes de los objetos excitantes.

108. Échase pues de ver que la idea del tiempo no dimana propiamente de la experiencia, sino en cuanto con esta se excita al espíritu para que desenvuelva su actividad; pero no es del todo independiente de la experiencia, pues que sin esta no se conocerian mudanzas, y por consiguiente el entendimiento no percibiria en ellas el órden de ser y no ser, en que consiste la esencia del tiempo.

109. De lo dicho se infiere que la idea del tiempo no es una forma de la sensibilidad, sino del órden intelectual puro; y que si bien desciende al campo de la experiencia sensible, lo hace á la manera que los demás conceptos generales.

110. La idea del tiempo es una de las percepciones mas universales é indeterminadas que hay en nuestro espíritu; porque no es otra cosa que la combinacion de las dos ideas mas universales y mas indeterminadas: ser y no ser. En esto se halla la razon de que la idea de tiempo sea comun á todos los hombres, y se nos ofrezca cual una forma de todos nuestros conceptos, y

de todos los objetos conocidos. Las ideas de ser y no ser, entrando en todas nuestras percepciones como elementos primordiales, engendran la idea de tiempo; y por esta razon la encontramos en lo mas íntimo de nuestra alma, como una condicion á que no podemos sustraernos, y de la cual no alcanzamos á eximir al mismo Ser infinito, sino por un esfuerzo de reflexion.

111. El tránsito del órden intelectual puro al campo de la experiencia, se verifica en la idea del tiempo, de la misma manera que en los demás conceptos intelectuales. Nada tengo pues que añadir á lo que llevo explicado en el lugar correspondiente (Lib. IV, cap. XIV y XV).

CAPÍTULO XVI.

EL TIEMPO IDEAL PURO Y EL EMPÍRICO.

112. El tiempo no es concebido simplemente como un órden general de mudanzas, ó como una relacion de ser y de no ser; sino como una cosa fija que se puede medir con toda exactitud. Así, antes del mundo actual, concebimos no solo un órden ó un tiempo en toda su abstraccion, sino tambien un tiempo compuesto de años, de siglos, ú otras medidas. Pero esto, si bien se reflexiona, no es mas que una idea en que conce-

bimos bajo un aspecto general, los fenómenos de la experiencia, sacándolos de la actualidad, y contemplándolos en la esfera de la posibilidad. No existían ni los años ni los siglos, cuando no había nada por lo cual se pudiesen medir. Si prescindiendo de la medida y del objeto medido, y hasta negando su existencia, imaginamos una especie de fondo vago, una línea de duración que se prolonga hasta lo infinito, nos hallamos con un puro juego de la fantasía; juego que examinado por una razón severa, es un conjunto de ideas contradictorias.

113. La idea del tiempo considerada en toda su pureza y abstracción, prescinde de medidas, es una simple relación entre el ser y no ser. La medida solo tiene lugar cuando la idea pura del tiempo se combina con los fenómenos de la experiencia.

Es evidente que siendo nosotros seres mudables, y hallándonos en medio de otros que lo son igualmente, tendríamos la mayor confusión en nuestras ideas, si en ese flujo y reflujo de existencias que aparecen tanto en lo exterior como en lo interior, no se nos hubiese comunicado una suma facilidad para referirlas á medidas fijas, que nos sirviesen como de hilo conductor en ese laberinto de variaciones incesantes.

114. Para esta medida echamos mano de dos cosas: 1.^a un fenómeno sensible; 2.^a la idea del número. Por manera que la idea del tiempo común, vulgar, que sirve para la generalidad de

los usos de la vida, está compuesta de los tres elementos siguientes: 1.º idea pura del tiempo, ó sea relacion del ser y del no ser. 2.º un fenómeno sensible, al cual aplicamos esta idea pura. 3.º la numeracion de las mudanzas de dicho fenómeno. Hágase la prueba, aplíquese esta observacion á todas las medidas del tiempo, y se echará de ver, que los tres elementos bastan, pero que los tres son indispensables.

115. De aquí resulta la necesidad del tiempo aun considerado empíricamente; pues que envuelve una idea metafísica y otra matemática, aplicadas ambas á un hecho. Idea metafísica, la relacion del ser y del no ser; idea matemática el número; hecho, el fenómeno sensible, como por ejemplo el movimiento solar, el sideral etc. etc. La metafísica y la aritmética se encargan de la certeza absoluta; el hecho observado responde de la certeza experimental; y como por otra parte, este fenómeno se supone cierto, pues que en caso necesario se prescindiria de la realidad y se atenderia únicamente á la posibilidad, resulta que el tiempo aun empíricamente considerado, puede ser objeto de las ciencias exactas.

116. Con esta teoría no hay necesidad de convertir el tiempo en una condicion puramente subjetiva, ni de otorgarle una naturaleza independiente de las cosas: el orden intelectual puro se concilia con el de la experiencia; y el hombre se halla en comunicacion con el mundo real, sin ponerse en contradiccion con sus ideas.

CAPÍTULO XVII.

RELACIONES ENTRE LA IDEA DEL TIEMPO Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION.

117. Expliquemos el verdadero sentido del principio de contradiccion. Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. A primera vista parece que el enlace de las ideas contenidas en este principio es de tal naturaleza, que no puede haber ninguna dificultad en su explicacion; por manera que con solo suscitar cuestiones sobre su verdadero sentido, nos ponemos en contradiccion con una de las verdades fundamentales en que se apoya todo el edificio de nuestros conocimientos. Porque, si hay alguna duda sobre el verdadero sentido del principio, es señal que se le puede entender de varios modos; y entonces hay tambien la duda de si la generalidad de los hombres le entiende como se debe, y por tanto si para ellos sirve de fundamento sólido en el edificio de los conocimientos.

Este reparo, á primera vista muy grave, deja de serlo si se reflexiona que los axiomas mas evidentes pueden ser considerados de dos maneras: empírica, ó científicamente; ó en otros términos, en cuanto sirven á la aplicacion, ó en cuanto son objeto de un exámen analítico. Bajo el primer aspecto, son de igual certeza y claridad para todos

los hombres; bajo el segundo, pueden estar sujetos á dificultades. Las cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; este principio empíricamente considerado, es absolutamente cierto y evidente para todos los hombres: desde el mas sabio hasta el mas rudo, todos comparan á una tercera las cantidades de cuya igualdad ó desigualdad se quieren asegurar; lo cual no es otra cosa que una aplicacion del principio expresado. Si se les pregunta la razon de este procedimiento, aunque no enuncien el axioma en términos precisos, se refieren á él de diferentes maneras. « Estas dos mesas son iguales porque las hemos medido, y las dos tienen cuatro piés de largo. » Probablemente la generalidad de los hombres que no estan acostumbrados á reflexionar sobre sus conocimientos, y por tanto no separan fácilmente lo general de lo particular, no acertarian á expresar el principio en términos universales y precisos, diciendo: « estas dos mesas son iguales porque tienen una comun medida; y las cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; » mas no dejarian por esto de conocer el principio con toda certeza y claridad, y de aplicarle sin peligro de equivocacion, á todos los casos reales ó posibles. A esto llamo yo conocimiento empírico de los principios; conocimiento que tiene toda la perfeccion en el orden directo, faltándole únicamente la del orden reflejo (V. Lib. I, cap. III).

Con esta claridad, suficiente para todos los usos, no solo comunes sino tambien científicos,

es muy conciliable la dificultad en el análisis del principio; así en el ejemplo citado se puede analizar el sentido de la palabra *igual*, lo que conduce al análisis del sentido de otra palabra *cantidad*, y en estas cosas puede ejercitarse la reflexion descubriendo verdaderas dificultades, que aun cuando no perturben al género humano en la posesion de la verdad, no dejan por esto de ser dificultades. La geometría es indudablemente una ciencia, que nada deja que desear en su evidencia y certeza; pero ¿quién negará que llamada al tribunal de la metafísica la idea de extension, ofrezca gravísimas dificultades? La aritmética universal es indudablemente una ciencia; y no obstante el análisis de las ideas de cantidad y de número, indispensables para ella, levanta cuestiones sumamente abstrusas en el campo de la metafísica y de la ideología. En general se puede asegurar, que no hay ningún ramo de nuestros conocimientos, que se pueda eximir de dificultades, si se le considera en su raíz; pero estas, que surgen en el terreno de la reflexion, no dañan en ningún modo á la certeza del conocimiento directo.

Infiérese de lo dicho que no hay ningún inconveniente en que el análisis del principio de contradiccion ofrezca dificultades; y que por esto no es de temer que vacile el edificio de nuestros conocimientos. Además de que poco importaria el no atender á estos reparos si ellos existiesen en la realidad; una dificultad no desaparece con

taparse los ojos para no verla. Examinemos pues sin vanos temores el verdadero sentido del principio de contradicción.

118. Parece que el principio no existe, ó no tiene sentido, si no se presupone la idea del tiempo; y por otra parte, tampoco se concibe el tiempo, si no se presupone el principio de contradicción. ¿Tendremos por ventura un círculo vicioso, y esto nada menos que en el principio fundamental de todo conocimiento? Hé aquí la dificultad: presentémosla mas clara todavía, des- envolviendo estas indicaciones.

El principio de contradicción presupone la idea de tiempo; pues que la contradicción no se verifica si el ser y el no ser no se refieren á un mismo tiempo. Es evidente que esta última condición es de todo punto indispensable; porque en quitando la simultaneidad no hay ningun inconveniente en que una cosa sea y no sea. No solo no hay en esto ningun inconveniente, sino que lo estamos experimentando sin cesar en todo cuanto nos rodea. Vemos continuamente el ser y el no ser en cosas que pasan de la existencia á la no existencia y de la no existencia á la existencia.

Aun cuando en el principio de contradicción no se expresase la simultaneidad, se daría siempre por sobrentendida; por manera que nada adelantariámos en esta parte con adoptar la fórmula de Kant (V. Lib. I, cap. XX). Sean cuales fueren los términos en que se enuncie el princi-

pio, siempre resultaria que una misma cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo, pero que puede muy bien ser y no ser en tiempos diferentes.

Luego la idea de tiempo es necesaria para que resulte contradiccion en ciertos casos, y para que desaparezca en otros; en cuanto contiene simultaneidad, engendra la contradiccion: en cuanto encierra sucesion, hace desaparecer la contradiccion; pues que el ser y el no ser son imposibles, si no se presupone una duracion sucesiva, entre cuyas varias partes se puedan distribuir cosas que de otro modo serian contradictorias.

119. La idea de tiempo presupone á su vez el principio de contradiccion; porque si el tiempo no es mas en las cosas, que el ser y el no ser; y en el entendimiento, la percepcion de este ser y no ser; resulta que no podemos percibir el tiempo sin haber percibido el ser y el no ser; y como estas ideas consideradas sin sucesion no pueden presentársenos sin contradiccion, resulta que cuando percibimos el tiempo hemos percibido por necesidad el mismo principio de contradiccion. He dicho que la sucesion envuelve exclusion recíproca de las cosas que se suceden: y la principal de las exclusiones es la del principio de contradiccion; al percibir el tiempo, percibimos la sucesion; luego hemos percibido ya la contradiccion.

120 Estas observaciones podrian inclinar á

creer que es necesario optar entre un círculo vicioso, cosa inadmisibile en el fundamento de todos los conocimientos, y una explicacion del tiempo, independiente de las ideas del ser y no ser. Si concibiésemos el tiempo como una cosa existente por sí misma, como una especie de línea prolongada hasta lo infinito, forma de todas las cosas, pero distinta de todas ellas; como una especie de capacidad vaga en la cual se pudieran colocar los seres sucesivos, á la manera que situamos en el espacio los coexistentes; entonces la idea del tiempo no se explicaria por el principio de contradiccion, y solo podria decirse que este se completa con aquella. En efecto; al decir, es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, pero es posible que sea y no sea en tiempos diferentes, se pone la contradiccion ó se la quita segun que el ser y el no ser se refieren á un mismo punto ó á puntos distintos de esa vaga extension, de esa línea infinita que llamamos duracion sucesiva, en la cual concebimos distribuidas las cosas mudables. Esta explicacion es cómoda, pero tiene el defecto de que no puede resistir al exámen filosófico, como se ha demostrado en los capítulos anteriores; y así es menester apelar á consideraciones de otra especie.

121. Para desvanecer cumplidamente estas dificultades conviene aclarar las ideas. La expresion, *círculo vicioso*, se aplica á este caso con inexactitud; y llamo la atencion sobre este particular, porque una vez entendida esta inexacti-

tud las dificultades desaparecen por sí mismas. En la explicacion de las cosas el círculo es un defecto, y merece el nombre de vicioso, cuando se han de aclarar las que no son idénticas; pero cuando hay dos ideas idénticas en el fondo, aunque aparezcan distintas porque se ofrecen bajo aspectos diferentes, es imposible que al explicar la una no se tropiece por decirlo así con la otra, y al pararse en esta, no se vuelva de algun modo sobre aquella. El exámen si está bien hecho, debe conducir al conocimiento del fondo de las cosas. Si pues en este fondo hay la identidad, la identidad debe presentarse, y tanto mas visible cuanto el exámen es mas profundo. En tal caso hay círculo, mas nó vicioso: dos ideas se explican la una por la otra, á causa de que las dos son una misma. Como se presentaban bajo dos aspectos diferentes, inducian á creer que eran dos cosas distintas; pero entrando en un exámen analítico, se ha prescindido de la diversidad de los aspectos, se ha penetrado en la íntima realidad de las cosas, y por consiguiente se ha llegado al punto donde se unen, ó mejor diremos donde se confunden con absoluta identidad.

122. De esta observacion sacaremos un criterio que podrá servirnos en muchísimos casos: cuando al explicar dos objetos nos encontramos conducidos alternativamente del uno al otro, sin que nos sea posible evitar el círculo, podemos sospechar que los dos objetos, en apariencia distintos, no lo son en realidad, y que nuestro en-

tendimiento tiene á la vista un solo objeto, percibido bajo dos razones diferentes.

123. Esto se verifica en la presente cuestion. Al explicar el principio de contradiccion, nos encontramos con la idea de tiempo; y al definir el tiempo nos encontramos con el principio de contradiccion, ó con las ideas de ser y no ser. Hay círculo, pero inevitable; y por lo mismo deja de ser vicioso. Aclaremos estas ideas.

124. ¿Qué significa el principio de contradiccion? significa que el ser excluye al no ser; y recíprocamente, el no ser al ser: significa que estos extremos son de tal naturaleza que puesto el uno desaparece el otro, no solo en el orden de nuestros conceptos, sino tambien en la realidad. Llamando B á un ser cualquiera, tendremos que el principio de contradiccion significa que B excluye al no B, y el no B excluye al B. Pensado B, desaparece en el concepto el no B; y pensado el no B, desaparece en el concepto el B. Puesto en la realidad B, desaparece el no B; y puesto en la realidad el no B, desaparece el B. Hé aquí el verdadero sentido del principio de contradiccion. Si bien se reflexiona, se notará que en cuanto cabe, hemos prescindido de la idea de tiempo; pues que hemos considerado únicamente la exclusion recíproca de B y de no B refiriéndolo todo á un *simul*, á un punto indivisible de duracion, el cual, no encerrando sucesion, no nos da idea de tiempo. He dicho, *en cuanto cabe*; pues por lo mismo que pensábamos

B y no B, germinaba ya en nuestro entendimiento la idea de sucesion y por consiguiente de tiempo.

125. Pensando B y luego no B, encontramos contradiccion; pero nó de tal manera que estas dos cosas no puedan realizarse absolutamente. La exclusion es condicional; esto es, en cuanto los extremos contradictorios son simultáneos, ó se refieren á un *ahora* indivisible; pero en la idea de B, no descubrimos una necesidad intrínseca de existencia; y por consiguiente aunque conocemos que mientras es B no puede ser no B; concebimos muy bien que B puede dejar de ser, y pasar á ser no B. En tal caso desaparece la idea de contradiccion; y se concilian muy bien en nuestro entendimiento las dos ideas de B y no B, con tal que estén distribuidas en diferentes instantes.

126. De esto se infiere que la percepcion del tiempo implica la percepcion de seres no necesarios; de seres, que cuando existen pueden dejar de existir, y cuando no existen pueden pasar á existir. La diferencia que va del ser necesario al contingente, consiste en que en el primero la existencia excluye absolutamente su no existencia; y en el segundo la existencia excluye la no existencia solo condicionalmente, es decir, en el supuesto de la simultaneidad.

127. Hé aquí la razon porque nosotros necesitamos poner en el principio de contradiccion la condicion del tiempo. Los objetos que nosotros percibimos son mudables; de suerte que ni en

sus modificaciones, ni en su íntima naturaleza, encierran nada que les asegure la existencia. Cuando son, pueden dejar de ser; y si esto no sucede de continuo en cuanto á su substancia, se verifica en sus accidentes. Por esta razon no podemos afirmar la contradiccion absoluta, sino la condicional: la repugnancia del ser y del no ser no existe sino en el supuesto de la simultaneidad.

128. Si solo concibiésemos seres necesarios, no podríamos tener idea de tiempo; la existencia excluiria absolutamente la no existencia; y por consiguiente la contradiccion siempre seria absoluta, nunca condicional.

129. De esta análisis resulta una consecuencia sobre manera importante. La percepcion del tiempo en nosotros viene á parar á la percepcion de la no necesidad de las cosas; desde el momento que percibimos un ser no necesario, percibimos un ser que puede dejar de ser, en cuyo caso tenemos ya idea de la sucesion ó del tiempo real ó posible. Aquí asalta una reflexion sumamente grave: la idea del tiempo es la idea de la contingencia; la conciencia del tiempo es la conciencia de nuestra debilidad.

130. La idea del tiempo es tan íntima en nuestro espíritu, que sin ella no nos formaríamos idea del *yo*. La conciencia de la identidad del *yo* supone un vínculo (V. Lib. I, cap. XXV), que es imposible encontrar sin la memoria. Esta incluye por necesidad la relacion de *pasado*, y por consiguiente la idea de tiempo.

CAPÍTULO XVIII.

RESUMEN.

Presentemos en resúmen la doctrina de los capítulos anteriores.

131. El tiempo es una cosa muy difícil de explicar; quien niega semejante dificultad manifiesta haber meditado muy poco sobre el fondo de la cuestion.

132. El movimiento se mide por el tiempo; mas este no se define cumplidamente con solo llamarle medida del movimiento.

133. No es posible encontrar una medida primitiva del movimiento: al fin es necesario pararse en una ú otra, aunque sea tomada arbitrariamente, y referirse á ella. Esta debe ser la mas uniforme posible.

134. La semejanza entre la idea del tiempo y la del espacio, hace sospechar que deben ser explicadas de una manera semejante.

135. No hay duracion sin algo que dure; luego no hay duracion separada de las cosas. Si no hubiese nada, no habria duracion.

136. No hay sucesion si no hay cosas que se suceden; luego la sucesion, aunque por sí sola pueda concebirse en abstracto, no puede ser realizada como una forma independiente de las cosas.

137. El tiempo entraña *antes y despues*, y por consiguiente sucesion. Bien considerado, es la sucesion misma; pues que en concibiendo sucesion, ya concebimos tiempo.

138. La sucesion envuelve exclusion de algunas cosas entre sí. Esta exclusion puede fundarse en la esencia de las mismas, ó dimanar de una causa externa.

139. El tiempo pues, envuelve la idea de exclusion de varias cosas entre sí: es la idea general del orden de las mudanzas, ó de la relacion entre el ser y el no ser.

140. Si no hubiese mudanzas, no habria tiempo.

141. Antes de la existencia del mundo no habia transcurrido ningun tiempo. No habia mas duracion que la eternidad.

142. La eternidad es la misma existencia del ser infinito, sin ninguna alteracion real ni posible.

143. El tiempo no es nada absoluto independiente de las cosas, pero está realmente en ellas. Es el orden entre el ser y el no ser.

144. La idea del tiempo es la percepcion de este orden de ser y no ser.

145. La coexistencia es la simple existencia de varios seres. En no habiendo idea de negacion de ser, si se conciben muchos seres, hay percepcion de coexistencia.

146. El tiempo puede ser considerado bajo tres aspectos: presente, pasado y futuro. Todas

las demás relaciones de tiempo expresadas de diferentes modos en los varios idiomas, son combinaciones de aquellos aspectos.

147. El presente es el solo tiempo absoluto : se le concibe sin relacion á lo pasado y á lo futuro ; mas lo pasado y lo futuro no se conciben sin relacion á lo presente.

148. La idea de presente acompaña á la misma idea del ser , ó mejor diremos se confunde con la misma idea de la existencia ; lo que no existe de presente , no es ser ,

149. La idea de tiempo pasado es la percepcion de un no ser ó de un ser ya destruido , con relacion á un ser presente ; así como la del futuro es la percepcion de un ser posible pendiente de una causa ya determinada y con relacion á un ser presente.

150. La idea del tiempo es excitada por la experiencia ; pero no puede llamarse un hecho de mera observacion ; á esto se opone su necesidad intrínseca que la hace capaz de ser objeto de las ciencias exactas.

151. Mucho menos puede decirse que esta idea se ciña al orden sensible , pues que abraza en general todo género de mudanzas , sean sensibles ó insensibles.

152. Siendo la idea del tiempo la percepcion del orden entre el ser y el no ser ; considerada esta relacion en su mayor generalidad , pertenece al orden intelectual puro. Su tránsito á la experiencia , se realiza del mismo modo que el de

los demás conceptos generales é indeterminados.

153. Es necesario distinguir entre el tiempo ideal puro y el empírico : el puro es la relacion entre el ser y el no ser considerada en su mayor generalidad y en su indeterminacion mas completa ; el empírico es la misma relacion sujeta á una medida sensible.

154. Para medir esta sucesion se necesitan tres cosas, cuyo conjunto forma la idea del tiempo empírico. 1.^a Idea pura de ser y de no ser, ó de mudanza. 2.^a Aplicacion de esta idea á un fenómeno sensible, por ejemplo del movimiento solar. 3.^a Idea de número aplicada á la determinacion de las mudanzas de este fenómeno.

155. Así se concibe por qué el tiempo empírico entraña una verdadera necesidad, objeto de ciencia. De los tres elementos de que se compone, el uno es una idea metafísica, el otro una idea matemática, y el tercero es un hecho de observacion al cual se aplican dichas ideas. Si este hecho no fuese real, seria cuando menos posible, con lo que salvaríamos la necesidad del cálculo que sobre él estribase.

156. Hay una relacion íntima entre la idea del tiempo y el principio de contradiccion. Este se explica por aquella y recíprocamente, sin que por esto haya círculo vicioso. Consistiendo el principio de contradiccion en la exclusion mutua entre el ser y no ser ; y siendo la idea del tiempo la percepcion del orden entre el ser y el no ser ; resulta que en el exámen se ha de venir á

parar á un fondo idéntico, esto es, á la comparacion entre las ideas de ser y no ser.

157. Sin la idea de tiempo nos seria imposible la memoria, y por consiguiente la unidad de conciencia.

CAPÍTULO XIX.

OJEADA SOBRE LAS IDEAS DE ESPACIO, NÚMERO Y TIEMPO,

158. Hemos llegado al punto en que se pueden señalar y deslindar con entera precision, los elementos necesarios que forman el objeto de las ciencias naturales y exactas. Esto á mas de ser muy curioso, es sobre manera importante; á causa de que presenta bajo un aspecto muy sencillo un conjunto de conocimientos que en la actualidad abarcan un campo inmenso; campo cuyos límites pueden retirarse continuamente, y que en efecto se retiran, sin que se alcance ningun término posible á este progreso indefinido.

159. Espacio, número, tiempo: hé aquí los tres elementos de todas las ciencias naturales y exactas. Lo demás que en ellas se contiene, pertenece á la mera experiencia, al órden de los hechos contingentes, que no entrañando ningun-

na necesidad, no pueden ser en rigor objetos científicos.

160. En la idea del número se funda la aritmética universal; en la del espacio la geometría; y la de tiempo nos pone en comunicacion con el mundo sensible para determinar las relaciones de sus fenómenos. Estos son hechos aislados, contingentes, incapaces de servir para objeto de ciencia, si no se los somete á las ideas generales de espacio, número y tiempo.

161. Por donde se echa de ver que en todas las ciencias naturales hay dos partes: la teórica y la experimental. La primera se funda en ideas necesarias, la segunda en hechos contingentes; aquella sin esta no descenderia al mundo real; esta sin aquella no se elevaria á la region científica.

162. Las ciencias naturales merecen con tanta mas razon el título de ciencia, cuanto mayor es la cantidad que encierran de elementos necesarios, y cuanto mas íntimo es el enlace con que á ellos pueden unir los hechos contingentes. Pero como no hay ninguna ciencia natural que pueda desentenderse de estos últimos, tampoco es dable encontrar una capaz de purificarse enteramente de la contingencia que ellos le comunican.

163. Estas observaciones manifiestan una gran simplicidad en los elementos científicos, pero todavía se la puede llevar mucho mas lejos, recordando lo que se ha dicho al analizar las ideas de número y tiempo.

164. Llevo explicado que la idea de número nace de la de ser y no ser; y que lo mismo se verifica en la de tiempo; luego en el fondo de estas dos ideas se encuentra una sola, aunque presentada bajo diferentes aspectos.

165. De esto se infiere que todas las ciencias naturales y exactas se reducen á dos elementos: la intuicion de la extension y el concepto general del ser. La extension es la base de todas las intuiciones sensibles; en lo exterior, es una condicion necesaria para las relaciones que concebimos en el universo corpóreo; en lo interior, es una percepcion indispensable para que la sensibilidad pueda ser representativa de objetos externos. El concepto de ser es la base de todos los conceptos; desenvuelto de varias maneras engendra las ideas de número y tiempo; las que combinadas con la de extension, constituyen la parte necesaria de todas las ciencias naturales y exactas.

166. Las ideas de espacio, número y tiempo, son comunes á todos los hombres; y la prueba de que todos las tienen idénticas, es que en las aplicaciones todos son conducidos á unos mismos resultados; y en el habla, todos se expresan de la misma manera. Todos miden el espacio, y sus varias dimensiones; todos cuentan, todos conciben el tiempo: ¿por qué pues se halla tanta dificultad en explicar estas ideas? ¿por qué tanta diferencia en las opiniones de los filósofos? En esto tenemos una confirmacion de lo que he dicho

mas arriba (Lib. I, cap. III), sobre la fuerza de la percepcion directa de nuestro espíritu, y la debilidad de la refleja. Cuando nos contentamos con la percepcion directa del espacio, del número, del tiempo, las ideas son muy claras, el entendimiento se siente lleno de robustez y energía, extiende ilimitadamente la esfera de sus conocimientos, levantando el edificio de las matemáticas y de las ciencias naturales. Pero tan pronto como se vuelve sobre sí mismo, y dejando la percepcion directa pasa á la refleja, queriendo percibir la misma percepcion, sus fuerzas flaquean, y cae en la confusion, origen de interminables disputas. Sentimos vagamente aquella idea que poco antes aplicábamos á todo; que se filtraba por decirlo así en todos nuestros conocimientos; que era como la vida que circulaba y que sentíamos en todas nuestras percepciones; pero ella en sí, en su aislamiento, en su pureza, nos escapa de continuo; mezclada con todas las cosas, vemos que es algo distinto de las cosas; la separamos de una, y se une con otra; hacemos un esfuerzo por incomunicarla con todo lo que no sea ella misma, y entonces el espíritu siente una especie de desfallecimiento, como que todo se desvanece á sus ojos, y á falta de realidades, parece contentarse con nombres, que pronuncia y repite mil veces, como envolviendo en ellos lo poco que le resta de realidad.

167. Una de las causas de este desvanecimiento, y de los errores que suelen ser su con-

secuencia, es la que he dicho mas arriba, la manía de querernos representar toda idea como una forma, como un retrato interior; cuando deberíamos considerar que en muchos casos no hay mas que una percepcion, un acto simple allá en las profundidades de nuestro espíritu; acto que con nada se puede representar, que no se parece á nada sensible, que no se puede explicar con palabras, porque no se puede descomponer, y que solo nos está presente como un hecho de conciencia; pero hecho de accion, de penetracion, con que nos introducimos, por decirlo así, en las cosas, y vemos lo que hay en ellas de comun, separándolo despues de todas las particularidades, y estableciendo en nuestro entendimiento como un punto céntrico, culminante, desde el cual contemplamos el mundo externo y el interno y nos arrojamos por las inmensas regiones de la posibilidad.

NOTAS.



(SOBRE EL LIBRO VII, CAPÍTULO I).

(I). No falta quien ha creído que el tiempo es una cosa de explicacion sumamente fácil: tal es la opinion del padre Buffier en su célebre obra *Tratado de las primeras verdades*. Despues de haber explicado á su modo, en qué consisten la duracion y el tiempo, dice: «me admiro pues de que tantos filósofos hayan hablado del tiempo y de la duracion, como de cosas inexplicables ó incomprensibles: «si non rogas intelligo» se les ha hecho decir, y segun la paráfrasis de Mr. Locke, cuanto mas me aplico á descubrir la naturaleza del tiempo menos la concibo; el tiempo que descubre todas las cosas, no puede ser comprendido. Sin embargo, ¿á qué se reducen todos estos misterios? á dos palabras que acabamos de explicar» (2.^a parte cap. 27).

Es extraño que un escritor tan distinguido, no supiese ó no recordase, que esta dificultad en la explicacion del tiempo la encontraba con los demás filósofos un hombre tan eminente como san Agustin; y que precisamente, las palabras indicadas, se leen en las *confesiones* del mismo Santo, libro 11 capítulo 14: «quid enim est tempus, quis hoc facile breviterque explicaverit? quis hoc ad verbum de illo preferendum vel cogitatione comprehenderit?... quid ergo est tempus? si nemo ex me quærat scio, si quærenti explicare velim nescio.» Qué es el tiempo? si no me lo preguntan lo sé; si lo quiero explicar no lo sé.

El Santo Doctor descubria aquí una cuestion profunda: y como todos los grandes ingenios cuando se hallan á la vista de un abismo insondable, sentia un vivo deseo de

conocer lo que se ocultaba en aquellas profundidades. Lleno de un santo entusiasmo se dirigia á Dios pidiéndole la explicacion del misterio. «Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum enigma. Noli claudere Domine Deus, bone pater; per Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista et usitata, et abdita, quo minus in ea penetret, et dilucescant allucente misericordia tua Domine! Quem percunctabor de his? et cui fructuosius confitebor imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia vehementer in scripturas tuas? Da quod amo; amo enim et hoc tu dedisti. Da pater qui vere nosti data bona dare filiis tuis. Da, quoniam suscepi cognoscere te; et labor est ante me donec aperias.

«Per Christum obsecro, in nomine ejus sancti sanctorum nemo mihi obstrepat. Et ego credidi propter quod et loquor Hæc est spes mea, ad hanc vivo, ut contempler delectationes Domini. Ecce veteres posuisti dies meos, et transeunt; et quomodo, nescio. Et dicimus, Tempus et tempus, tempora et tempora. Quamdiu dixit hoc ille; quamdiu fecit hoc ille; et quam longo tempore illud non vidi; et duplum temporis habet hæc syllaba; ad illam simplam brevem. Dicimus hæc, et audimus hæc; et intelligimur, et intelligimus. *Manifestissima et usitatissima, sunt et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum.*» (Lib. 11, cap. 22).

«Video igitur tempus, quamdam esse distensionem, sed video an videre mihi videor? Tu demonstrabis lux, veritas (Cap. 23).

«Et confiteor tibi (Domine) ignorare me adhuc, quid sit tempus; et rursus confiteor tibi Domine scire, me in tempore ista dicere, et diu me jam loqui de tempore; atque idipsum diu, non esse nisi moram temporis. Quomodo igitur hoc sciam, quando quid sit tempus nescio? an forte

nescio quemadmodum dicam, quod scio? Hei mihi qui nescio saltem quid nesciam. Ecce Deus meus coram te, quia non mentior; sicut loquor ita est cor meum. Tu illuminabis lucernam meam Domine Deus meus illumina tenebras meas» (Cap. 25).

Dar por muy fáciles cosas que los hombres mas eminentes creyeron difíciles, es cuando menos muy aventurado; en tales casos suele suceder que el autor se lisonjea de haber esclarecido la cuestion, cuando solo la tiene examinada en su superficie. Acontece con harta frecuencia que algunos objetos se presentan sumamente claros á primera vista; y solo se descubre la mucha dificultad cuando se profundiza sobre ellos. Preguntad á un hombre no versado en las cuestiones filosóficas qué es la extension, qué es el espacio, qué es el tiempo, y se admirará de que tengais dificultad *en cosas tan claras*: ¿Y por qué? porque su primer acto reflexivo se limita á la idea comun de estos objetos, ó mas bien al uso de esta idea. Dice el padre Buffier en el lugar citado, que en todas estas investigaciones de metafísica, tan complicadas en la apariencia, basta distinguir las ideas mas simples que tenemos en el espíritu, con los nombres que usualmente las expresan, para descubrir lo que en ellas debe ser tenido por primeras verdades; no niego que haya en esta observacion un criterio útil, pero no puedo convenir en que sea este un medio tan sencillo para resolver las mas altas cuestiones filosóficas; porque la dificultad suele estar en distinguir con exactitud estas ideas mas simples; las cuales, por lo mismo que constituyen el fundamento de nuestros conocimientos, suelen estar colocadas muy hondo, y cubiertas con mil objetos diferentes, que nos impiden el percibirlas con claridad y distincion. El padre Buffier se engañó con la misma lucidez de su explicacion del tiem-

po creyendo ver el fondo del abismo cuando sola veía un reflejo de la superficie.

«¿Qué es durar? dice, es existir sin ser destruido, hé aquí la explicacion mas precisa que se puede dar: pero la simple palabra *duracion*, hace comprender la cosa con tanta claridad como la explicacion misma

«A mas de la idea de la duracion tenemos idea de la medida de la duracion, que no es la duracion misma; aunque confundamos con frecuencia la una con la otra, como nos sucede ordinariamente que confundimos nuestros sentimientos con sus efectos ó sus causas, ó con sus otras circunstancias.

«Esta medida de la duracion es precisamente lo que llamamos tiempo, el cual no es mas que la revolucion regular de alguna cosa sensible, como del curso anual del sol, ó del mensual de la luna, ó del diario de una aguja en el cuadrante de un reloj.

«La atencion que hacemos á esta revolucion regular, causa precisamente en nosotros la idea del tiempo. El intervalo de esta revolucion dividiéndose por diversos intervalos menores, forma la idea de las partes del tiempo, á las cuales damos tambien el nombre de tiempo mas largo ó mas corto, segun los diversos intervalos de la revolucion.

«Cuando nos hemos formado esta idea de tiempo la aplicamos á toda duracion que concebimos ó suponemos que responde á tal intervalo de revolucion regular; y por esto damos á la duracion misma el nombre de tiempo, aplicando el nombre de la medida á la cosa medida; pero sin que la duracion que se mide, sea en el fondo el tiempo con el cual se la mide, y que es una revolucion. Así Dios ha durado antes del tiempo; es decir ha existido sin

cesar de existir antes de la creacion del mundo y de la revolucion regular de todo cuerpo» (ibid.).

Sigue luego manifestando su extrañeza de que se haya creído tan difícil la explicacion del tiempo, y despues de haber prescrito la regla citada sobre la distincion de las ideas mas simples, y de las palabras con que se expresan, concluye: «por estos dos medios hallamos de un golpe la idea ó la nocion de la duracion y del tiempo. Yo tengo la idea de un ser, en cuanto no cesa de existir; esto se llama duracion; tengo idea de esta duracion en cuanto es medida por la revolucion regular de un cuerpo ó por los intervalos de esta duracion; esto es lo que llamo tiempo. Me parece que estas nociones son tan claras como se pueden desear, y que quien se empeñe en aclararlas mas, es igualmente juicioso que quien quisiese aclarar que dos y dos hacen cuatro y nó cinco.»

¿Qué explicacion se contiene en los anteriores pasajes? En mi concepto ninguna. La duracion, dice Buffier, es la existencia no interrumpida, y el tiempo es la medida de esta duracion. Pero debia reflexionar que no se mide lo que no tiene cantidad; y por consiguiente la duracion no puede medirse, si no se le supone una especie de longitud anterior á la medida. Precisamente en esto encontramos la dificultad. Es bien sabido que el tiempo se mide con referencia á la revolucion de algun cuerpo; pero lo que se debe explicar es la naturaleza de lo medido, de aquella cantidad ó longitud independiente de la medida. Para medir es necesario que haya mas y menos; y este mas y menos se halla independientemente de toda medida. ¿Cuál es la naturaleza de esta cantidad, de ese mas y menos? Hé aquí la cuestion.

Dice Buffier que aun quando no hubiese en nosotros sucesion de pensamiento, y no tuviésemos mas que uno

solo, no dejaríamos de poseer la idea de duracion. Es cierto, confundiendo la idea de duracion con la simple idea de existencia no interrumpida; pero la dificultad está en que esta duracion no podríamos medirla y por consiguiente nos faltaria la idea del tiempo.

En Dios, añade Buffier, no hay sucesion, y sin embargo, su ser dura. Es indudable; mas el argumento lejos de confirmar la doctrina de este filósofo, manifiesta su debilidad. La duracion de Dios no puede medirse si no queremos introducir en la duracion del ser necesario é infinito, mas y menos; luego con tener la idea de duracion ó de existencia no interrumpida, no tenemos la idea del tiempo ó de una duracion capaz de medirse.

(SOBRE EL LIBRO VII. CAPÍTULO IV. PÁGINA 274.)

(II). No es una vana sutileza de las escuelas el negar toda sucesion á la eternidad, y ponerla toda presente sin pasado ni futuro. Mucho antes que hubiesen emitido esta idea los escolásticos se la encuentra en autores eminentes, «*Idipsum enim tempus, dice san Agustin, tu feceras: nec præterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. Si autem ante cælum et terram nullum erat tempus, cur quæritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus; nec in tempore tempora præcedis; alioquin non omnia tempora præcederes.*

«*Sed præcedis omnia tempora præterita, celsitudine semper præsentis æternitatis: et superas omnia futura; quia et illa futura sunt; et cum venerint præterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Anni tui nec eunt, nec veniunt: isti autem nostri, et eunt, et veniunt; ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes à venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt cum*

omnes non erunt. Anni tui dies unus: et dies tuus non quotidie, sed hodie: quia hodiernus tuus non cedit crastino neque succedit hesterno. Hodiernus tuus æternitas; ideo coæternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti, et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus» (Lib. XI, cap. 13).

En otro lugar consigna la misma doctrina con las siguientes palabras. «Anni Dei æternitas Dei est. Æternitas ipsa Dei substantia est, quæ nihil habet mutabile. Ibi nihil est præteritum, quasi jam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi est. Non est ibi, fuit et erit, quia et quod fuit jam non est; et quod erit nondum est; sed quidquid ibi est; non nisi est» (in Psal, 101. Serm. 2. num. 10).

Esta verdad no se habia ocultado al mismo Platon; y los SS. Padres la han enseñado constantemente. Cuando pues los escolásticos adoptaron la definicion de Boecio diciendo que la eternidad es la «posesion perfecta y simultánea de una vida interminable,» interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio, no se entregaron á una vana cavilacion, sino que adoptaron una doctrina tan sólida como universal.

Es difícil hablar con mas elevacion y profundidad de lo que hace Fenelon en su *Tratado de la existencia de Dios* (2.^a parte, art. 3), al explicar estas sublimes ideas. «Querer imaginar en Dios algo relativo á la sucesion, es caer en la idea de tiempo, y confundirlo todo. En Dios nada dura, porque nada pasa; todo es fijo, simultáneo, inmóvil. Nada ha sido, nada será; pero todo es. Suprimamos pues todas las cuestiones á que nos inclina la costumbre y la flaqueza del espíritu finito, que quiere abrazar lo infinito á su manera estrecha y diminuta. ¿Diré, ó Dios mio, que habiais tenido ya una eternidad de existencia antes que

me hubieseis criado, y que despues de mi creacion, os resta todavía otra eternidad en que existir siempre? Estas palabras *ya* y *despues*, son indignas de *El que es*. En vos no hay pasado ni futuro; es una locura el querer dividir vuestra eternidad, que es una permanencia indivisible; es querer que la ribera huya porque descendiendo yo á lo largo del rio, me aparto siempre de esta ribera que está inmóvil. ¡ Insensato de mí! yo quiero, ó verdad inmóvil! atribuiros el ser limitado, variable, sucesivo de vuestra criatura; no hay en vos ninguna medida con la cual se pueda medir vuestra existencia; nada teneis mensurable, pues que careceis de límites y de partes; las mismas medidas que se pueden sacar de los seres limitados, variables, divisibles y sucesivos, no pueden servir para mediros á vos que sois infinito, indivisible, inmutable y permanente.

«¿Qué relacion diré pues que tiene la duracion de la criatura á vuestra eternidad? y no erais antes que yo? y no seréis despues de mí? Estas palabras se encaminan á significar alguna verdad, pero en rigor son indignas é impropias: lo que encierran de verdad es que lo infinito sobrepuja infinitamente á lo finito; y que así vuestra existencia infinita sobrepuja en todo sentido á mi existencia, que siendo limitada, tiene un principio, un medio y un fin.

«Pero es falso que la creacion de vuestra obra divida vuestra eternidad en dos eternidades; dos eternidades no harian mas que una sola: una eternidad dividida que tuviese una parte anterior y otra posterior, no sería verdadera eternidad; queriendo multiplicarla se la destruiria; porque una parte sería necesariamente el límite de la otra, por el cabo en que se tocarian: quien dice eternidad, si entiende lo que dice, no dice sino: *lo que es*; nada mas, porque todo lo que se añade á esta infinita simplicidad, la

anonada. Quien dice eternidad no sufre el lenguaje del tiempo : el tiempo y la eternidad son inconmensurables ; no pueden compararse ; y es una ilusion de nuestra debilidad el imaginarnos que hay alguna relacion entre cosas tan desproporcionadas.

«Sin embargo , ó Dios mio , vos habeis hecho algo fuera de vos ; porque yo no soy vos , y disto infinitamente de serlo. ¿Cuándo pues me habeis hecho ? ¿es que no erais antes de hacerme ? pero qué digo ! héme aqui recayendo en mi ilusion , y en las cuestiones de tiempo. Hablo de vos como de mí , ó de algun otro ser pasajero , al que pudiese medir conmigo. Lo que pasa puede ser medido con lo que pasa ; pero lo que no pasa está fuera de toda medida y de toda comparacion con lo que pasa ; no es permitido preguntar ni cuándo ha sido , ni si era antes , que lo que es , ó lo que es solo pasado. Vos sois , y se ha dicho todo. Oh ! y cuánto me agrada esta palabra ! y cuánto me llena para todo lo que he de conocer de vos ! Todo lo que no es esta palabra , os desagrada : solo ella se os parece ; no añadiendo nada á la palabra *ser* , nada disminuye de vuestra grandeza ; esta palabra , me atrevo á decirlo , es infinitamente perfecta como vos : solo vos podeis hablar así , y encerrar vuestra infinidad en tres palabras tan sencillas.

«Yo no soy , ó Dios mio , lo que es ; ay ! yo soy casi lo que no es ; me veo como un medio incomprensible entre la nada y el ser ; yo soy lo que ha sido ; yo soy lo que será , yo soy lo que ya no es lo que ha sido ; yo soy lo que todavía no es lo que será ; y entre estos dos , ¿qué soy ? un yo no sé qué , que no puede detenerse en sí propio , que no tiene ninguna consistencia , que pasa rápidamente como el agua ; un yo no sé qué , que no puedo coger , que se escapa de mis manos ; que ya no es , desde que quiero cogerle ó percibirle ; un yo no sé qué , que acaba en el

instante en que comienza ; de suerte que no puedo ni por un solo momento hallarme fijo á mí mismo y presente á mí mismo , para decir simplemente: yo soy; así mi duracion no es otra cosa que un perpetuo desfallecimiento. . .

.
.
.

«O Ser ! ó Ser ! vuestra eternidad que no es mas que vuestro ser mismo , me asombra , pero me consuela ; yo me hallo delante de vos como si no fuese ; me abismo en vuestra infinidad ; lejos de medir vuestra permanencia con relacion á mi inestabilidad continua , comienzo á perderme de vista á mí propio , á no hallarme , y á no ver en todo sino *al que es* , sino á vos mismo.

«Lo que he dicho de lo pasado lo digo de lo venidero. No se puede decir que seréis despues de lo que pasa , porque vos no pasais , vos no seréis , sois ; y me engaño cuando al hablar de vos salgo de lo presente. De una ribera inmóvil no se dice que se adelanta á las olas de un rio , ó que las sigue ; ni las sigue , ni se adelanta : porque no se mueve. Lo que digo de esta ribera respecto de la inmovilidad local , debo decirlo del Ser infinito respecto de la inmovilidad de la existencia ; lo que pasa ha sido , y será , y pasa del pretérito al futuro por un presente imperceptible que no se puede señalar jamás ; pero lo que no pasa existe absolutamente , y solo tiene un presente infinito ; *es* , y no es permitido decir mas ; es sin el tiempo en todos los tiempos de la criatura ; quien sale de esta simplicidad cae de la eternidad en el tiempo.»

INDICE

DE LAS

MATERIAS DEL TOMO TERCERO.



LIBRO CUARTO.

DE LAS IDEAS.

CAPÍTULO PRIMERO.

Ojeada sobre el sensualismo.

PÁGS

Tránsito de las sensaciones á las ideas. Dicho de Aristóteles. Descartes, Malebranche. Doctrina de Locke. Doctrina de Condillac. Contradiccion de este filósofo.	5
---	---

CAPÍTULO II.

La estatua de Condillac.

En qué consiste. Cómo falta Condillac á su hipótesis. Le atribuye sin fundamento la idea del <i>yo</i> . Inexactitud de la definicion de la atencion. Rectificaciones. Imposibilidad de explicar el juicio y la memoria. Dilema contra dicho sistema. Su oposicion con la experiencia. Inconveniente bajo el aspecto religioso y moral.	9
---	---

CAPÍTULO III.

Diferencia entre las ideas geométricas y las representaciones sensibles que las acompañan.

Fenómeno ideológico. Comparacion de la idea del triángulo con su representacion sensible. Hechos que comprueban la diferencia de estas dos cosas.	17
---	----

CAPÍTULO IV.

La idea y el acto intelectual.

Línea divisoria entre el entender y el imaginar. Consideraciones sobre el nombre de imagen aplicado á las ideas. Nuevas observaciones para distinguir entre la representacion sensible y la idea. Inconveniente de llamar á toda idea imagen. La idea y el acto intelectual en sí mismo. Causa de la oscuridad sobre el acto intelectual. Su simplicidad. 20

CAPÍTULO V.

Cotejo de las ideas geométricas con las no geométricas.

Límite de la experiencia en las relaciones de la idea con la representacion sensible. Ideas geométricas y no geométricas. Origen y aplicaciones de esta clasificacion. Superioridad de las ideas no geométricas sobre las geométricas. Pruebas y aplicaciones. Cómo entran en la geometria las ideas aritméticas. La intuicion sensible cómo no puede suplir la falta del número. Consecuencias en favor del orden intelectual puro. 27

CAPÍTULO VI.

En qué consiste la idea geométrica; y cuáles son sus relaciones con la intuicion sensible.

No se elude la dificultad. Análisis de la idea del triángulo. Sus relaciones necesarias con la intuicion sensible. Cómo el acto intelectual se refiere á ella indeterminadamente. La idea es el acto perceptivo. Nuevos ejemplos. Un polígono de un millon de lados. Un polígono en general. Cómo el acto perceptivo no necesita intermedio para ejercer su actividad sobre la intuicion sensible. Centro comun: la conciencia. 34

CAPÍTULO VII.

El entendimiento agente de los aristotélicos.

Diferencia entre el sistema de las escuelas y el de Condillac. Cómo explican los aristotélicos el sentido externo y la imaginacion. El entendimiento agente es para conciliar la aparente contradiccion de dos principios. Atribuciones del entendimiento agente. Consigna un hecho é indica un camino. Kant. 40

CAPÍTULO VIII.

Kant y los aristotélicos.

Pasajes de Kant. Exámen de su doctrina. Parangon con la de los aristotélicos. Importancia del parangon. Extravío de Kant. . . 43

CAPÍTULO IX.

Ojeada histórica sobre el valor de las ideas puras.

Diferencias entre Kant y los aristotélicos. Opinan con estos los metafísicos mas eminentes. Importancia de estas cuestiones. La sensibilidad, dato universal y primitivo. Dos escuelas; la sensualista y la intelectualista. Intelectualistas puros, y no puros. Acuerdo de estos con la experiencia. Su principio fundamental; el origen del conocimiento en los sentidos. Los escolásticos admiten verdaderas ideas en el orden intelectual puro. Los conceptos vacíos de Kant. Pasaje de este filósofo. Trascendencia de sus errores. No basta la impugnacion. Necesidad de establecer doctrinas. 57

CAPÍTULO X.

La intuicion sensible.

Qué es la intuicion. Es propia de las facultades perceptivas. Cuáles son las sensaciones externas intuitivas. Por qué no lo son las internas. Lo serian sin la reflexion. Sin esta, unas lo serian siempre, otras nunca. Sentido de esta asercion. 68

CAPÍTULO XI.

Dos conocimientos: intuitivo y discursivo.

Conocimiento intuitivo. Intuicion sin idea y por idea. Conocimiento discursivo. Ejemplo sensible de estos dos conocimientos. No es Kant su inventor. Teólogos. Doctrina del cristianismo sobre este punto. 73

CAPÍTULO XII.

El sensualismo de Kant.

No admite mas intuicion que la sensible. Supone los conceptos vacíos. Esto coincide con el sistema de Condillac. Cómo cae alter-

nativamente en el sistema de los aristotélicos y en el de Con-	
dillac.	77

CAPÍTULO XIII.

Existencia de la intuición intelectual pura.

Tenemos intuición intelectual. Solución de una dificultad. Intui-	
ción mediata. Comunicación de los espíritus por la palabra.	
Esto no quita la intuición. Resultado contra Kant.	80

CAPÍTULO XIV.

Valor de los conceptos intelectuales, prescindiendo de la intuición intelectual.

Opinión común de que las ideas generales no son intuitivas. Va-	
lor hipotético de las mismas. Como se convierte en positivo. La	
conciencia es experiencia. La absoluta incomunicación del ór-	
den ideal con el real es imposible. Suposición de un espíritu	
incomunicado. Su tránsito á la realidad.	84

CAPÍTULO XV.

Aclaraciones sobre el valor de los conceptos generales.

Conocimiento de esencia y de existencia. Ejemplo de un ciego de	
nacimiento. Los conceptos determinados y los indeterminados.	
Ampliación del ejemplo del ciego. Solución de la dificultad de	
Kant sobre la imposibilidad de definir las categorías, sin ejem-	
plos sensibles. Utilidad de los conceptos generales para el pen-	
sar, y hasta para los usos de la vida.	88

CAPÍTULO XVI.

Valor de los principios, independientemente de la intuición sensible.

Valor del principio de contradicción, independientemente de la	
intuición sensible. Como de él se pasa al conocimiento de la	
realidad. Tránsito de lo conocido á lo desconocido. Necesidad	
de admitir conocimientos no intuitivos pero reales.	92

CAPÍTULO XVII.

Relaciones de la intuicion con el grado del ser perceptivo.

Relaciones de la intuicion con la perfeccion de la inteligencia. Intuicion divina. Facultades perceptivas acomodadas al lugar que ocupa cada inteligencia. Por qué tenemos la intuicion sensible. Por qué los conceptos generales. Resultado de la union de aquella con estas.	97
--	----

CAPÍTULO XVIII.

Aspiraciones del alma humana.

Aspiraciones de la inteligencia y del sentimiento. Reflexiones sobre estos hechos.	100
--	-----

CAPÍTULO XIX.

Elementos y variedad de caracteres de la representacion sensible.

La extension; y su limitabilidad. Representacion interna y externa. Actividad productiva de representaciones. Extension de esta actividad. Representacion pasiva. Espontánea. Libre. Carácter pasivo de las dos primeras. Qué son. Cómo se desenvuelven. El genio en las artes. Construcccion de figuras <i>à priori</i> . Como se hace sin imágen. Conceptos generales. Como tienen por objeto la intuicion sensible. Oficio de los signos. . . .	103
--	-----

CAPÍTULO XX.

Si hay representaciones intermedias entre la intuicion sensible y el acto intelectual.

Se propone la dificultad. Se indica su origen. Distincion de facultades. Su enlace. No hay necesidad de especie intermedia. Entendimiento agente de los aristotélicos.	109
--	-----

CAPÍTULO XXI.

Ideas indeterminadas y determinadas.

Ideas indeterminadas y determinadas. Indeterminacion de las de ser, substancia, causa. Condiciones necesarias para su realizacion actual ó posible. Cotejo con la doctrina del capítulo XIV. . . .	113
--	-----

CAPÍTULO XXII.

Límites de nuestra intuición.

Sensibilidad pasiva. En qué consiste. Sensibilidad activa. Inteligencia. Voluntad. Profundidad del sagrado Texto cuando dice que el hombre es á imagen y semejanza de Dios. 118

CAPÍTULO XXIII.

Necesidad entrañada por las ideas.

Los principios no se forman por induccion. Imposibilidad de una perfecta comprobacion experimental. Ejemplos geométricos. Sin verdades necesarias no hay principios; no hay ciencia; ni es posible la observacion; ni hay razon humana individual ni general. No seria posible ni la formacion ni la conservacion del lenguaje. Prueba de la existencia de Dios. 123

CAPÍTULO XXIV.

Existencia de la razon universal.

Relacion de la verdad universal con la particular. El conocimiento no es puramente subjetivo. Si la verdad está en los principios ó en los hechos. Razones que prueban la existencia de la razon universal. 129

CAPÍTULO XXV.

En qué consiste la razon universal.

No es una abstraccion. Ha de ser una realidad. Prueba de la existencia de Dios. Razon impersonal: palabra sin sentido. Objetos posibles. El fundamento de la posibilidad ha de ser una realidad. Impotencia de los entendimientos finitos, para fundar la posibilidad, tanto aislados como reunidos. Preexistencia de las verdades necesarias. 133

CAPÍTULO XXVI.

Aclaraciones sobre el fundamento real de la posibilidad pura.

Importancia de la cuestion. Ejemplo de una proposicion geométrica. Prescinde de la existencia. No se funda en la experiencia.

No se refiere á nuestro modo de concebir. Prescinde de nuestra existencia. Prescinde del mundo corpóreo. Parece subsistir despues de aniquilado todo. Necesidad del fundamento real. Extrañeza del fenómeno. Ilusion de la nada universal. Comunicacion de nuestra inteligencia con el ser necesario. Sin esto no hay ciencia. 136

CAPÍTULO XXVII.

*Explicacion de los fenómenos intelectuales individuales,
por la razon universal subsistente.*

Contraprueba. Verdades necesarias. Ciencia. Orígen de las razones individuales. Dios en nosotros. Se combate la filosofia de Locke y Condillac. Por qué no podemos señalar la razon de todo. Objetividad de las ideas. Reflexiones. Grande unidad. Punto de vista. Dios en todo. Comunicacion de lo finito con lo infinito. Importante resultado de las investigaciones ideológicas. 141

CAPÍTULO XXVIII.

*Observaciones sobre la relacion de las palabras
con las ideas.*

Relacion. La palabra. Es signo arbitrario. Su orígen. Preferencia de la palabra. No hay paralelismo exacto entre la idea y la locucion. Instantaneidad del pensamiento. Ejemplo en las réplicas vivas. Otros ejemplos. Objecion sobre la instantaneidad del no. Solucion. Observacion sobre un dicho célebre. 143

CAPÍTULO XXIX.

*Origen y carácter de la relacion entre el lenguaje
y las ideas.*

Simplicidad de muchas ideas. Ignorancia de lo sabido y ciencia de lo ignorado. Sabiduría del lenguaje. No es necesaria la idea de la idea. Inconvenientes de las ideas imágenes, y de las ideas expresables con palabras. Lo que es una idea compuesta. Su necesidad de signo. Este sirve mas bien para recordar que para pensar. Carácter de nuestras facultades perceptivas. Sucesion de ideas y de operaciones. Relacion del entendimiento con la sensibilidad. Variedad y simplicidad del lenguaje. 151

CAPÍTULO XXX.

Ideas innatas.

Diferencia profunda entre los adversarios de las ideas innatas. Los materialistas. Los sensualistas. Los escolásticos. La cuestion mal planteada. Doctrina de Santo Tomás. Diferencia entre los escolásticos y sus adversarios. Se clasifican las ideas. Qué significa innato. No lo son las representaciones sensibles. El argumento sobre la incomunicabilidad física del espíritu con el cuerpo, nada prueba en favor de las ideas innatas. No son innatas las ideas relativas al orden sensible. Ni las intuitivas puras. Ni las generales determinadas, ni las indeterminadas. Actividad intelectual, Fuerza productiva. Resúmen. . . . , 155

LIBRO QUINTO.

IDEA DEL ENTE.

CAPÍTULO I.

Hay en nuestro entendimiento la idea de ente.

Profundidad del dicho: «objectum intellectus est ens.» Necesidad de la idea del ente, para pensar. Todos la empleamos. Diferencia entre el rudo y el filósofo. Su necesidad para los primeros principios. 163

CAPÍTULO II.

Simplicidad é indeterminacion de la idea de ente.

Su indeterminacion. Es irresoluble en otra. No es intuitiva. . . . 168

CAPÍTULO III.

El ser substantivo y copulativo.

Su diferencia. Carácter de la proposicion: *el ser es*. Su cotejo con otras. Diferencia. Razon de ella. Ser copulativo sin el substantivo. Identidad en las afirmaciones. Origen de la discrepancia de los juicios. 170

CAPÍTULO IV.

El ente objeto del entendimiento, no es el posible, en cuanto posible.

Estado de la cuestion. Opinion de Rosmini. Posibilidad. Dos clases de posibilidad. Esta añade á la idea de ser. La idea de ser prescinde de la repugnancia. El ser es la existencia. Análisis de la proposicion: «un ser que no es, y que puede ser.» Orígen de la equivocacion. La posibilidad pura, tiene orden á la existencia. Ser subsistente. 177

CAPÍTULO V.

Solucion de una dificultad.

Dificultad. Orígen de la idea de la posibilidad pura. Lo puramente posible, envuelve la idea de finito. Repugnancia de infinidad y no existencia. 182

CAPÍTULO VI.

Cómo se entiende que la idea del ente sea la forma del entendimiento.

Dos sentidos reduplicativo y formal. El entendimiento percibe algo mas que el ente, como tal. Percepcion de diferencias. Sin esto no hay mas que un concepto vago, y no percibimos la negacion.. . . . 185

CAPÍTULO VII.

Toda ciencia se funda en el postulado de la existencia.

Condicion de existencia. El juicio se refiere nó á las ideas, sino á las cosas. Es y parece. Postulados aun en las ciencias exactas. Esta teoría acorde con el sentido comun. El matemático impertunado. 188

CAPÍTULO VIII.

El fundamento de la posibilidad pura y la condicion de la existencia.

Si basta para la ciencia el fundamento de la posibilidad. Razon que parece probarlo. Solucion. Conocemos las verdades finitas representadas en Dios. El fundamento de la posibilidad no ex-

cluye la condicion de la existencia. Como conoce Dios las verdades finitas. Que ve en ellas la condicion de la existencia. Valor real é ideal. En qué consiste el ideal. 194

CAPÍTULO IX.

Idea de la negacion.

Tenemos idea del no ser. No es lo mismo concebir *el no*, que *el no* concebir. La percepcion del *no ser*, es acto positivo. No es la del ser. Su relacion al ser. Lo hay absoluto y relativo. De qué es imágen. Por sí sola no engendra conocimiento. Parangon con la del ser. La nada absoluta. Fecundidad de la idea de negacion. 198

CAPÍTULO X.

Identidad, distincion; unidad, multiplicidad.

Se explican estas ideas. Cuáles son simples y cuáles compuestas. El ser y el no ser, entran en las combinaciones primordiales de nuestro pensamiento. Como Dios conoce las negaciones. . . . 202

CAPÍTULO XI.

Origen de la idea del ente.

Si es innata. Razon en pro. Que no viene de las sensaciones. Si se forma por abstraccion. Argumento en contra. Otro en pro. No es innata. Se funda en una facultad innata. Su indeterminacion. Es condicion *sine qua non*. No es directamente percibida, hasta ser depurada. Ejemplo sensible. Fuerza intelectual para descomponer y simplificar. Por qué se necesita descomponer y dividir. Las ideas generales é indeterminadas resultan de la reflexion sobre nuestros actos. Idea de ser, condicion de nuestra inteligencia. Idea del ente depurada, objeto de reflexion. . . . 204

CAPÍTULO XII.

Distincion entre la esencia y la existencia.

Importancia de la cuestion. Distincion de conceptos. Impugnacion de la distincion real. Esencias en Dios. Se varía el estado de la cuestion. La identidad no arguye la necesidad. Dificultades. Solucion. 212

CAPÍTULO XIII.

Opinion de Kant sobre la realidad y la negacion.

Sus palabras. Consecuencias. Se combate su principio. Dificultad. Tres respuestas. Equivocaciones sobre el tiempo. . . . 217

CAPÍTULO XIV.

Resúmen y consecuencias de la doctrina del ente. 222

LIBRO SEXTO.

UNIDAD Y NÚMERO.

CAPÍTULO I.

Consideraciones preliminares sobre la idea de la unidad.

Universalidad de la idea. No es sensacion. Es simple. Cómo se debe explicar. 229

CAPÍTULO II.

Qué es la unidad.

Es lo mismo que el ser. Qué es su concepto. Indistincion. Real y facticia. Definicion de las escuelas. Se rectifica. Dificultad. Solucion. Basta para la definicion: Indivisum in se. Dos sentidos de la palabra indivision. Qué seria un ser no distinto de los otros. Unidad metafísica, y unidad cuantitativa. 231

CAPÍTULO III.

Unidad y simplicidad.

La unidad real es la simplicidad. No se nos ofrece en lo sensible. Como todas las substancias son simples. Esto confunde á los enemigos de la simplicidad. Hallamos la simplicidad en nuestros actos. Se debería decir *indistinctum* en vez de *indivisum*. No se quiere desterrar del lenguaje la unidad facticia. . . . 235

CAPÍTULO V.

El tiempo no es nada absoluto.

Razon de esto. Su definicion. Medidas primitivas. Supuesto de la alteracion de estas. Supuesto de la alteracion de nuestras percepciones. 273

CAPÍTULO VI.

Dificultades sobre la explicacion de la velocidad.

Se propone la dificultad. La velocidad no es nada absoluto. Fórmula en que se expresa; acorde con la inteligencia comun. Si se puede alterar la velocidad de todo. Razon de las contradicciones aparentes. 278

CAPÍTULO VII.

Explicacion fundamental de la sucesion.

Cómo se evita el círculo vicioso con la definicion del tiempo. Sucesion. Antes y despues. Dificultad contra lo dicho en el cap. IV. Explicacion fundamental de la sucesion: existencia de cosas que se excluyen. Una dificultad. Si todo lo que no se excluye es simultáneo. Lo que no excluye nada, ni es excluido por nada, es simultáneo con todo. Esto es Dios. 283

CAPÍTULO VIII.

Que es la coexistencia.

Por la exclusion del capitulo anterior no se entiende solo la repugnancia intrinseca. Con esto se sueltan las dificultades. Aplicaciones. Análisis de la idea de coexistencia. Es simple; va aneja á la del ser. Fecundidad de esta idea. Una observacion sobre el método de esta obra. 288

CAPÍTULO IX.

Presente, pasado y futuro.

El presente es el solo tiempo absoluto. Qué es *pasado*. Dificultades y su solucion. Qué es futuro. Qué es presente. La divisibilidad del tiempo. Consecuencia. El tiempo no es distinto de las cosas. 293

CAPÍTULO X.

Aplicacion de la doctrina anterior á varias cuestiones importantes.

Si habia trascurrido tiempo antes del mundo. Si era posible otro anterior. Si esta anterioridad consentia intervalo entre los dos. Dificultades. Solucion.	299
--	-----

CAPÍTULO XI.

<i>El análisis de la idea del tiempo, confirma la semejanza de esta con la del espacio.</i>	302
---	-----

CAPÍTULO XII.

Relaciones de la idea del tiempo con la experiencia.

Estado de la cuestion. Prioridad de la idea del tiempo. Esta idea no nace de la observacion. Inconvenientes de la subjetividad pura y de la objetividad. No es sensacion ni nace de la experiencia sensible. Corolario contra Condillac.	306
--	-----

CAPÍTULO XIII.

Opinion de Kant.

Su explicacion no conduce á nada. Se defiende la posibilidad y la objetividad del tiempo. Dificultades con que lucha Kant. . . .	310
--	-----

CAPÍTULO XIV.

Explicacion fundamental de la posibilidad objetiva, y de la necesidad de la idea del tiempo.

Esta posibilidad debe admitirla el mismo Kant. Razon. Orígen de su necesidad.	314
---	-----

CAPÍTULO XV.

Corolarios importantes.

Cómo la idea del tiempo dimana de la experiencia, y cómo nó. Cómo se hace el tránsito del orden intelectual puro, á la experiencia.	316
---	-----

CAPÍTULO XVI.

El tiempo ideal puro y el empirico.

Qué es el empirico. Cómo llega á generalizarse. Lo que contiene el ideal puro. Por qué se nos ha dado la facultad de medirle. Tres elementos de esta medida: idea pura de ser y no ser, número y fenómeno sensible. De dónde resulta la necesidad en las ideas del tiempo empirico. 318

CAPÍTULO XVII.

Relaciones entre la idea del tiempo y el principio de contradiccion.

Dos conocimientos de los principios: empirico y científico. Si hay círculo vicioso entre el principio de contradiccion y la idea del tiempo. Cómo aquel presupone á esta. Cómo esta presupone á aquel. A veces hay círculo, mas nó vicioso. Así sucede en este caso. Es prueba de identidad. Se fija el sentido del principio de contradiccion. Por qué ponemos en él la idea de tiempo. Observacion sobre los seres contingentes y necesarios. 321

CAPÍTULO XVIII.

Resúmen. 331

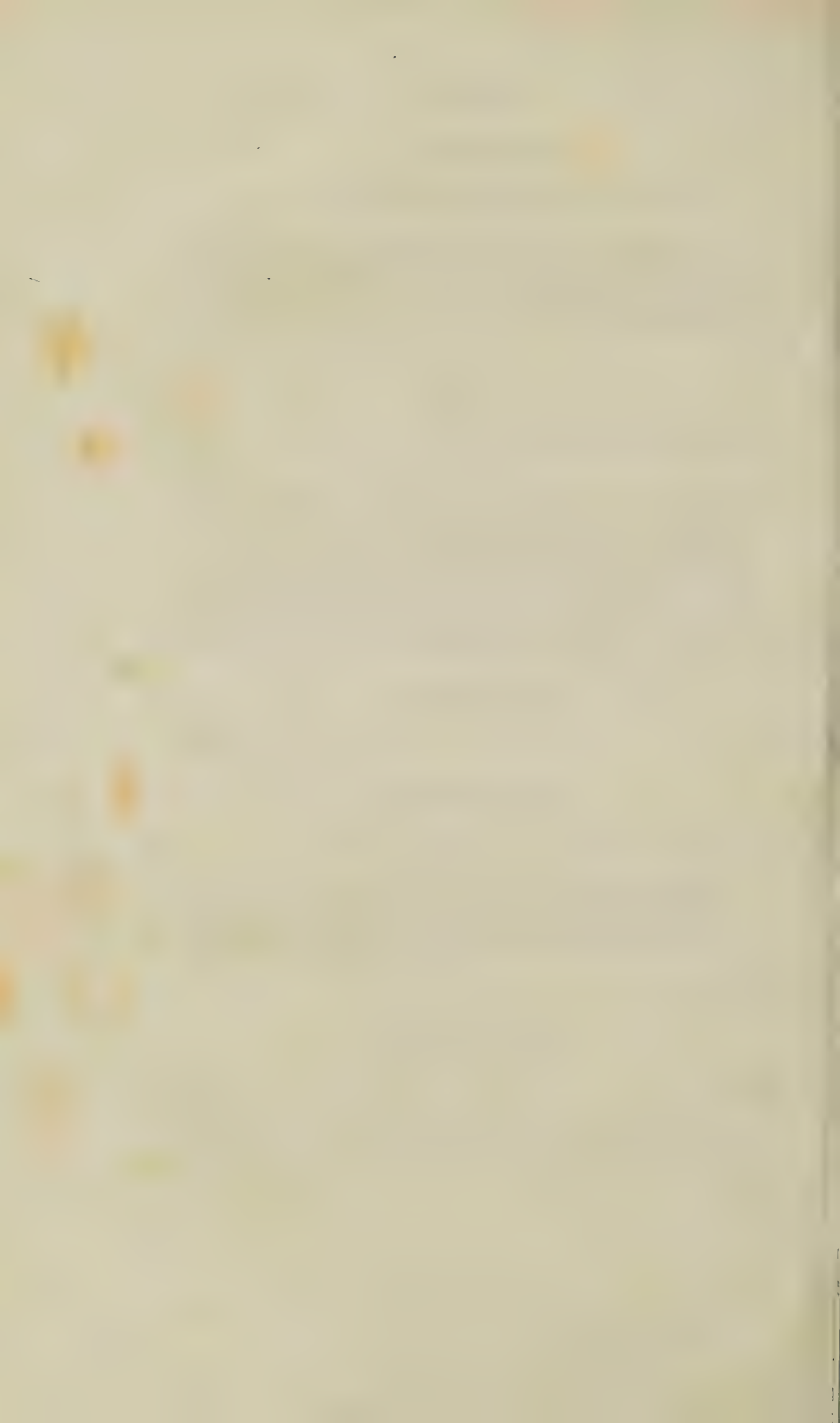
CAPÍTULO XIX.

Ojeada sobre las ideas de espacio, número y tiempo.

Son los elementos necesarios de las ciencias naturales y exactas. Cómo se reducen á dos primitivos: extension y ser. Las tres ideas son comunes á todos los hombres. Su facilidad en el acto directo y su dificultad en el reflejo. 333

INDICE DE LAS NOTAS.

(I) 341
(II). 346



FILOSOFÍA FUNDAMENTAL.

por

D. JAIME BALMES,

PRESBITERO.

TOMO IV.



Segunda edicion.

Barcelona :

IMPRESA DE A. BRUSI.

Calle de las Librerías n.º 2.

1848.

LIBRARY OF THE
MUSEUM OF NATURAL HISTORY
NEW YORK

Es propiedad del Autor.

LIBRO OCTAVO.

LO INFINITO.

CAPÍTULO I.

OJEADA SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE LA FILOSOFÍA.

1. En las obras de filosofía trascendental publicadas de algunos años á esta parte, se emplean con mucha frecuencia las palabras infinito, absoluto, indeterminado, incondicional, haciéndolas representar un gran papel en la explicación de los mas recónditos arcanos que ofrecerse puedan á la consideración del hombre. Con ellas se combinan las de finito, relativo determinado, condicional; y de esta combinación se pretende que ha de surgir el rayo de luz que disipe las tinieblas de las regiones filosóficas.

2. A pesar del mal uso que muchos hacen de semejantes palabras, preciso es confesar, que es consolador el hecho indicado por el mismo prurito de emplearlas. Este hecho es un esfuerzo del

espíritu humano para levantarse del polvo en que le hundiera la impía escuela del pasado siglo.

5. ¿Qué era el mundo á los ojos de los falsos filósofos que precedieron á la revolucion francesa? un conjunto de materia, sujeta á movimiento por simples leyes mecánicas, cuya explicacion estaba dada pronunciando: ciega necesidad. ¿Qué era el espíritu humano? nada mas que materia. ¿Qué era el pensamiento? una modificacion de la materia. ¿En qué se diferenciaba la materia pensante de la no pensante? En un poco mas ó menos de sutileza, en una disposicion de átomos mas ó menos feliz. ¿Qué era la moral? una ilusion. ¿Qué eran los sentimientos? un fenómeno de la materia. ¿Cuál era el origen del hombre? el de la materia; de un fenómeno ofrecido por una porcion de moléculas, que ahora se hallan en una disposicion y luego en otra muy diferente. ¿Hablabais de un destino mas allá del sepulcro? Se os contestaba con una desdeñosa sonrisa. ¿Pronunciabais la palabra religion? El desden aumentaba, se convertia en desprecio. ¿Recordabais la dignidad humana? Sí, se os otorgaba esta dignidad, con tal que os consideraseis como una graduacion mas perfecta, mas nó de distinta naturaleza, de los demás animales. No se os negaba que vuestra figura fuese mas noble y galana que la del mono; no se os disputaba la superioridad de la inteligencia; pero debiais guardaros de pretender ni á origen ni á destino mas elevados. El curso de los siglos podia desarrollar

y perfeccionar las formas del mono, é igualarlas con las vuestras; podia desarrollar y perfeccionar su masa cerebral de tal suerte que de los descendientes de ese mono que os divierte con sus movimientos extravagantes y sus actitudes ridículas, nacieran hombres como Platon, san Agustin, Leibnitz ó Bossuet.

4. Con semejante sistema, inútil era pensar en ideas; no habia mas que sensaciones: cuanto se agita en la mente del hombre, desde el mas imbécil, hasta el genio mas poderoso, no era mas que una sensacion trasformada. Los elementos de la humana inteligencia eran absolutamente los mismos de que dispone el bruto; pensar no era mas que sentir mejor. Tal era el último término del análisis, tal el resultado de la mas delicada observacion, tal la solucion que á los problemas del entendimiento del hombre encontrara la mas profunda filosofía. Platon, Aristóteles, san Agustin, santo Tomás, Descartes, Malebranche, Leibnitz, no eran mas que soñadores sublimes, cuyo genio contrastaba con su ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas. Todos ellos no sabian nada en materia de ideología y metafísica: estas ciencias eran un mundo desconocido, hasta que vinieron á descubrirle Locke y Condillac.

5. Esa escuela tan funesta como frívola, habia envuelto el espíritu en la materia, y le habia ahogado: La mariposa no podia desplegar sus leves alas, de lindos y variados colores; era pre-

ciso que se despojase de ellas, y que se convirtiese en gusano torpe é inmundo, enredado en una envoltura, tan inmunda y torpe como él. En esto consistia el progreso. El límite de la perfeccion ideológica era negar las ideas; el de los estudios metafísicos, negar los espíritus; el de los morales, negar la moral; el de los sociales, negar el poder; el de los políticos, establecer la licencia; el de los religiosos, negar á Dios. Así marchaba la razon humana en una direccion retrógrada, creyendo avanzar; así pensaba levantar el edificio de sus conocimientos, cuando no hacia mas que demoler; así queria llegar á un resultado científico, negando cuanto encontraba al paso, y negándose por fin á sí misma.

6. En la actualidad, hay una verdadera reaccion contra filosofía tan degradante; basta abrir los escritos de los filósofos de este siglo para convencerse de esta verdad consoladora. En todas partes se encuentra la palabra idea, contrapuesta á la de sensacion; la de espíritu, á la de materia; la de actividad del pensamiento, á la de movimiento corpóreo; las de causa, orden, libertad de albedrío, moral, infinidad. Las ideas que las acompañan son á veces inexactas, á veces monstruosas; pero en el fondo se ve un afan por salir del abismo en que sumiera al espíritu humano una filosofía atea y materialista. Algunos filósofos que han contribuido á la reaccion no admiten un Dios inteligente y libre, distinto del universo; es verdad, y por esto he dicho mas arriba que el

panteismo era un ateismo disfrazado; pero al menos el ateismo de los panteistas de la época, es un ateismo que se avergüenza de confesarse tal, que algunas veces procura quizás engañarse á sí propio, persuadiéndose que no lo es.

7. El ateismo de los modernos filósofos se aviene con lo infinito; no rechaza esas grandes ideas que vagaban por el mundo antiguo, como restos de una tradicion primitiva, y que luego fueron fijadas, aclaradas y elevadas por la superior enseñanza del cristianismo. La filosofía del siglo pasado se habia sentado en las tinieblas y sombras de la muerte, y se declaraba á sí propia en posesion de la luz y de la vida. La filosofía actual está todavía en la oscuridad, pero no se contenta con ella; anda á tientas en busca de una salida á las regiones de la luz. De aquí esos esfuerzos desesperados por fijarse, nó en la materia, sinó en el foco de la inteligencia, en el *yo*, es decir en el espíritu; de aquí ese continuo empleo de las palabras, absoluto, incondicional, infinito; palabras que si bien las mas veces solo la conducen á un absurdo, indican sin embargo una aspiracion sublime.

8. Estas observaciones manifiestan, que no confundo la filosofía actual con la del siglo pasado; que no considero el panteismo de ahora, como un materialismo puro; y que á pesar del ateismo de que acuso la doctrina de algunos filósofos, no desconozco que en medio de su extravío conservan una especie de horror hácia él, y

perdidos en el laberinto de sus especulaciones buscan el hilo que los conduzca á las puertas de la verdad.

9. Esta justicia que les hago gustoso á los modernos filósofos, no impedirá que combata sus pretensiones á un mérito que no tienen. Ellos se apellidan los restauradores de la espiritualidad del alma, y de la libertad humana; y cuando hablan de Dios, poco falta si no le exigen un tributo de gratitud por haber restaurado su trono. Antes de ostentar pretensiones tan orgullosas, debieran considerar que distan mucho todavía de la verdad con respecto á Dios y al hombre, no solo tal como la ha enseñado en todos tiempos el cristianismo, sino como la han profesado los mas ilustres filósofos modernos. Quieren apellidarse restauradores, pero su restauracion es con sobrada frecuencia, una nueva revolucion, á veces tan terrible como la que tratan de combatir.

10. Hay otra consideracion que debiera moderarlos cuando se quieren dar el aire de inventores, y es, que al hablar de Dios, del espíritu humano, del pensamiento, de las ideas, de la libertad de albedrío, nada bueno dicen que no se halle en todas las obras de los filósofos que florecieron antes del siglo xviii, y aun á principios de él. Abrid los libros de texto de las escuelas, y en ellos encontraréis muchas de las cosas que ahora se os presentan cual descubrimientos importantes. Los grandes filósofos se glorian de saber, lo que antes aprendian los niños. La tra-

dicion filosófica de las sanas ideas no se interrumpió durante el siglo pasado; en muchos puntos de Europa se conservaban escuelas que los enseñaban con escrupulosa fidelidad. Y á mas de las escuelas humanas habia la del Hombre-Dios, la Iglesia de Jesucristo, que entre sus dogmas sobrenaturales conservaba tambien las verdades naturales, que esfuerzos insensatos se empeñaban en hacer olvidar.

11. ¿A qué se reducen pues la invencion y la restauracion? Invencion con respecto á Dios, al espíritu humano, y á la moral, no la hay; todo lo que se diga de verdad, estaba dicho ya. Restauracion tampoco la hay propiamente hablando; no se restaura lo que no pereció. La verdad existia; y conocida y atacada por los siete mil que no habian doblado la rodilla ante Baal; cuando los tráfugas vuelven y se acercan al número escogido, que no digan que restauran, digan que recobran; no dan, reciben; no iluminan al mundo, son ciegos á quienes la bondad de la Providencia les abre los ojos á la luz.

CAPÍTULO II.

IMPORTANCIA Y ANOMALÍA DE LAS CUESTIONES SOBRE LA IDEA DE LO INFINITO.

12. El exámen de la idea de lo infinito es un objeto de la mayor importancia. A mas de que la encontramos en varias ciencias, incluidas las exactas, encierra uno de los principales caracteres en que distinguimos á Dios de las criaturas. Un Dios finito no seria Dios; una criatura infinita no seria criatura.

En la escala de los seres finitos notamos una gradacion, por la cual se eslabonan los unos con los otros: los menos perfectos, á medida que se perfeccionan, van acercándose á los perfectos; y salvos los límites de la naturaleza de cada uno, hay puntos de comparacion que nos sirven para medir las distancias respectivas. Entre lo finito y lo infinito, no hay comparacion; todas las medidas son insuficientes, desaparecen: pasamos de la gota imperceptible á la inmensidad del océano; del átomo que se escapa á toda observacion, al piélago de materia difundida por los espacios; y por mucho que esos tránsitos expresen, son nada para representar la idea de lo infinito: estos océanos comparados con la infinidad verdadera, se convierten á su vez en nuevas gotas imperceptibles, y así recorre el espíritu una escala

interminable, en busca de algo que pueda corresponder á su idea. El exámen de la idea de lo infinito, aunque no tuviese mas objeto que la contemplacion del grandor de la misma, deberia ocupar un puesto preferente en los estudios filosóficos.

13. Al fijar la consideracion en las disputas sobre la idea de lo infinito, relativas no solo á la naturaleza de ella, sino tambien á su misma existencia, échase de ver una extraña anomalía. Si existe en nuestro entendimiento, parece que deberia llenarlo todo; y que ha de ser imposible el dejar de experimentarla. No obstante es bien sabido que los filósofos disputan hasta sobre la existencia de esta idea, de suerte que siendo ella un tesoro infinito, los que le poseen dudan de su realidad: á la manera de los antiguos caballeros que hallándose en un soberbio castillo adornado con gran riqueza y esplendor, dudaban de si lo que estaban presenciando era realmente un castillo ó una ilusion producida por un hechicero.

14. La simple disputa sobre si la idea de lo infinito es positiva ó negativa, equivale tambien á la cuestion de su existencia. Si es negativa, expresa una falta de ser: si es positiva, significa una plenitud del ser; ¿puede acaso entablarse disputa mas vital para una idea que la de buscar si representa la falta ó la plenitud de una cosa?

15. Hémos aquí pues con el hecho que hemos notado ya en las discusiones anteriores: la razon tocando á sus cimientos, y como amenazada de

encontrar la muerte entre las ruinas de los mas altos edificios que encuentra en sí propia.

CAPÍTULO III.

SI TENEMOS IDEA DE LO INFINITO.

16. ¿Tenemos alguna idea de lo infinito? Parece que sí; de lo contrario la palabra *infinito* no significaría nada para nosotros; y al emplearla, no nos entenderíamos recíprocamente, como nos entendemos.

17. Sea lo que fuere de la naturaleza y perfeccion de nuestra idea de lo infinito, es cierto que envuelve algo fijo, comun á todas las inteligencias. Fácilmente podemos observar que esta idea la aplicamos á cosas de órdenes muy diferentes; y que la significacion en cada caso, es una misma para todos los hombres. Hasta las dificultades que nos abrumen al querer explicarla en sí, y en sus aplicaciones, dimanen de ella misma; y á todos nos confunden igualmente, porque todos concebimos de un mismo modo, lo que se entiende por infinito, tomado en general.

18. Infinito é indefinido expresan cosas muy diversas. Infinito significa carencia de límites; indefinido significa que los límites se retiran con-

tinuamente; se prescinde de la existencia de los mismos, y solo se dice que no se los puede asignar.

19. Todo cuanto existe es ó finito ó infinito: pues que, ó tiene límites ó no los tiene; en el primer caso, es finito, en el segundo, infinito: no hay medio entre el sí y el nó.

20. Por donde se echa de ver que propiamente hablando, no hay en la realidad nada indefinido: esta palabra expresa una manera de concebir, ó mas bien una vaguedad en el concepto, ó una indecision en el juicio. Cuando no conocemos los límites de una cosa, y por otra parte no nos atrevemos á afirmar su infinidad, la llamamos indefinida. Así han dicho que era indefinido el espacio, los que no han visto medio de señalarle un límite, y consideraban que no era conveniente apellidarle infinito. Hasta en el lenguaje comun se llama indefinido, lo que no tiene señalados los límites: así se dice «se ha concedido tal ó cual cosa por un tiempo indefinido» aunque este, con ciertas condiciones, haya de ser limitado en alguna época que no se determina.

21. La idea de la infinidad no consiste en concebir que á una cantidad dada se le pueda siempre añadir otra; ó que á una perfeccion se la pueda hacer mas intensa: esto no expresa mas que la posibilidad de una serie de conceptos con la que procuramos acercarnos á la idea absoluta de lo infinito. Que esta idea absoluta es algo distinto de aquellos conceptos, se ve claro en que

la miramos como un tipo al cual referimos la serie, y al que no podemos igualarla por mas que la prolonguemos.

22. Notemos el lenguaje con que naturalmente expresamos lo que pasa en nuestro interior al pensar en lo infinito.

Qué es una línea infinita?

Una línea que no tiene límites.

¿Será de un millon, de un billon de varas?

No se puede expresar su longitud con ningun número; será siempre mayor.

A medida que prolongamos una línea finita, ¿nos acercamos á la infinita?

Cierto, en cuanto *acercarse* significa poner cantidades que se encuentran en aquello á que nos acercamos; pero nó que esta diferencia pueda asignarse. No hay comparacion, entre lo finito y lo infinito; y por consiguiente, no es dable asignar la diferencia.

Sumando todas las líneas finitas, ¿se formaria una infinita?

Nó; porque en esta adicion es concebible la multiplicacion de cada uno de los sumandos; y por tanto, un aumento en lo infinito, lo que es absurdo.

La infinidad de la línea, ¿consistirá en que no conozcamos sus límites, ó no pensemos en ellos?

Nó; sino en que no los tenga.

23. Por este diálogo, que está al alcance de las inteligencias mas comunes, y que no expresa mas de lo que diria cualquiera persona de una

comprension regular, aunque no se hubiese ocupado nunca en estudios filosóficos, se echa de ver que la idea de lo infinito se halla en nuestro entendimiento, como un tipo constante, al cual no pueden llegar todas las representaciones finitas. Conocemos las condiciones que se han de llenar, pero vemos la impotencia de llenarlas: cuando se nos quiere persuadir que esto se ha conseguido, reflexionamos sobre la idea de lo infinito: y decimos: « nó; todavía nó; esto es contradictorio con la infinidad; esto no es infinito, sino finito. » Distinguimos perfectamente, entre la falta de la percepcion del límite, y su no existencia: si se quiere que confundamos estas dos cosas, respondemos: « nó; no deben confundirse: hay mucha diferencia entre el no concebir un objeto, y su no existencia: no se trata de que nosotros concibamos ó nó el límite; sino de que exista ó nó. » Por mas que se retire un límite, ocultándose por decirlo así á nuestros ojos, no nos engañamos: existe ó nó: si existe, no está cumplida la condicion encerrada en el concepto de la infinidad; el objeto no es infinito, sino finito; si no existe, hay infinidad verdadera: la condicion está cumplida.

24. Mientras la idea de lo infinito es considerada en general, no se puede confundir nunca con la de lo finito; hay entre las dos una línea divisoria, que no nos permite equivocarnos, pues que está tirada por el mismo principio de contradiccion: se trata de distinguir entre el sí y el

nó: con decir *finito*, se afirma el límite, con decir *infinito*, se niega: no caben ideas mas claras y precisas.

CAPÍTULO IV.

EL LÍMITE.

25. Infinito parece expresar una negacion, puesto que equivale á no finito. Pero las negaciones no siempre son verdaderamente tales, aunque así lo indiquen las palabras: porque, si aquello que se niega es una negacion, el resultado es una afirmacion. Por esto suele decirse que dos negaciones afirman. Si alguno dice: no ha llovido; y otro contesta que no es verdad, niega la negacion del otro, pues que negar la proposicion: no ha llovido, es lo mismo que decir ha llovido, esto es, afirmar la lluvia. Así para conocer si la palabra infinito significa una verdadera negacion, es necesario saber qué se entiende por la palabra finito.

26. Finito es lo que tiene límite. Límite es el término mas allá del cual no hay nada del objeto limitado. Los límites de una línea son los puntos mas allá de los cuales la línea no se extiende; el límite de un número es el extremo mas allá del cual no se extiende el número; el límite

de los conocimientos de un hombre es el punto á donde llegan, y del cual no pasan. Siendo el límite, negacion; negar el límite es negar la negacion, y de consiguiente afirmar.

27. Por estos ejemplos se echa de ver que el límite tomado en el sentido vulgar, expresa una idea algo distinta del límite definido por los matemáticos. Estos llaman límite á toda expresion finita, infinita ó nula, á la cual se puede acercar continuamente una cantidad, sin que jamás pueda alcanzarla. Así el valor $\frac{0}{a}$ es el límite del decremento de un quebrado, cuyo numerador es variable $\frac{x}{a}$; porque, suponiendo que x va menguando continuamente, el quebrado se acercará á la expresion $\frac{0}{a}$, sin que jamás pueda llegar á confundirse con ella, mientras la cantidad x no se desvanezca del todo. Si suponemos $\frac{b+x}{a}$ donde la x vaya decreciendo, la expresion se acercará continuamente á esta otra $\frac{b+0}{a} = \frac{b}{a}$, la cual será el límite del quebrado. Suponiendo la expresion $\frac{a}{x}$ y que x va menguando, nos acercaremos continuamente á la expresion $\frac{a}{0} = \infty$, valor infinito á que el quebrado no llegará nunca mientras x no se convierta en 0, lo que jamás podrá verificarse, habiendo de ser x una verdadera cantidad. Con estos ejemplos se ve por qué los matemáticos admiten límites finitos, infinitos, y nulos. Además se manifiesta tambien como en estos casos se toma la palabra límite, en un sentido

diferente del vulgar, que es tambien el filosófico.

28. Límite pues, expresa una verdadera negacion; y así la palabra finito ó limitado envuelve por necesidad una negacion. No se limita lo que no es; por consiguiente, lo finito no puede ser una negacion absoluta. Esta seria la nada, y la nada no se llama finita. Luego en la idea de finito entran dos: 1.º ser, 2.º negacion de otro ser. Una línea de un pié envuelve dos cosas: el valor positivo de un pié, y la negacion de todos los otros valores fuera del de un pié. Luego lo finito en cuanto finito, envuelve una negacion referida á un ser. Si pudiésemos expresar en abstracto esta idea usando del término finidad, así como tenemos el de infinidad, diríamos que la finidad en sí, nada expresa, sino la negacion de ser referida á un ser.

29. De esto se infiere que la palabra infinito no es negativa; pues que con ella se niega una negacion; infinito es lo no finito, esto es lo que no tiene carencia de ser, y por consiguiente lo que posee todo el ser.

30. Tenemos pues alguna idea de lo infinito, y esta no es una pura negacion; sin embargo no se crea que con esto hemos llegado al último término del análisis de la idea de lo infinito. Mucho nos falta que andar, y despues de largas investigaciones es dudoso que obtengamos un resultado satisfactorio.

CAPÍTULO V.

CONSIDERACIONES SOBRE LA APLICACION DE LA IDEA DE LO INFINITO Á LA CANTIDAD CONTINUA, Y Á LA DISCRETA EN CUANTO SE EXPRESA EN SERIES.

31. Una de las propiedades características de la idea de lo infinito es su aplicacion á órdenes muy diferentes. Esto da lugar á importantes consideraciones que contribuyen no poco á la aclaracion de dicha idea.

32. Desde el punto en que me encuentro, tiro una línea en la direccion del norte, y es evidente que puedo prolongarla hasta lo infinito. Dicha línea es mayor que otra cualquiera finita : ninguna de estas puede ser tan larga como ella ; porque siendo finita, tendrá un valor determinado, por lo cual si la superpongo á la infinita, solo llegará hasta un cierto punto, y no pasará de allí. Parece pues que esta línea es infinita en toda la propiedad de la palabra ; porque no habiendo medio entre lo finito é infinito, y no siendo ella finita pues que acabamos de demostrar que es mayor que todas las finitas, habrá de ser infinita.

La demostracion anterior parece que nada deja que desear ; no obstante, hay tambien en contra de la infinidad de dicha línea una razon concluyente. Lo infinito carece de límites, y esta

línea los tiene, pues que partiendo del punto desde el cual se la tira, hácia el norte, no se extiende en la direccion del sud.

33. Esta línea es mayor que todas las finitas; pero es dable encontrar otra mayor que ella. Si la suponemos prolongada en la direccion del sud, la que resulte de ella mas la prolongacion, será mas larga; y si en la direccion del sud se la prolonga hasta lo infinito, el resultado será una línea doble de la primera.

34. Con la prolongacion de una línea hasta lo infinito en las dos direcciones opuestas, parece que resulta una línea absolutamente infinita. A primera vista no se concibe que pueda haber un valor lineal mayor que el de una recta prolongada hasta lo infinito, en direcciones opuestas; sin embargo no es así; y considerando que al lado de esta recta se pueda tirar otra, finita ó infinita, y que la suma de las dos formará un valor lineal mayor que la primera, tenemos que esta no era infinita; puesto que es dable encontrar otras mayores que ella. Y como por otra parte es evidente que se pueden tirar infinitas líneas prolongadas hasta lo infinito, resulta que ninguna de ellas forma un valor lineal infinito, puesto que no es mas que una parte de la suma lineal que resulta del conjunto de las líneas que se pueden tirar.

35. Reflexionando sobre esta contradiccion que parece encontrarse en nuestras ideas, se descubre que la idea de infinito es indermina-

da, y por tanto susceptible de aplicaciones diferentes. Así en el caso que nos ocupa, no puede dudarse de que la recta prolongada hasta lo infinito tiene alguna infinidad, pues que es cierto que carece de límite en sus respectivas direcciones.

36. Este ejemplo hace conjeturar que la idea de infinito no nos representa nada absoluto; pues que aun en los objetos que mas claros se ofrecen á nuestro espíritu, cuales son los de la intuición sensible, encontramos bajo un aspecto la infinidad, que por otro vemos contrariada.

37. Lo que hemos observado en los valores lineales, se extiende tambien á los numéricos expresados en series. En las matemáticas se habla de las series infinitas; pero si bien se reflexiona no hay ninguna que merezca este nombre. Sea la serie $a, b, c, d, e, ...$ se la llamará infinita, si sus términos continúan hasta lo infinito. No puede negarse que hay infinidad bajo un aspecto, porque falta el límite que ponga fin á la serie en un sentido; pero es evidente que el número de sus términos no será jamás infinito, pues que hay otros mayores; cual seria por ejemplo, si al continuar la serie de izquierda á derecha la continuásemos al mismo tiempo de derecha á izquierda en esta forma $., e, d, c, b \mid a, b, c, d, e, ...$ en cuyo caso es evidente que el número de los términos seria duplo del primero.

Luego las series llamadas infinitas no lo son ni pueden serlo, hablando con rigor.

38. Pero lo curioso es que la infinidad no se encuentra en la serie, ni aun suponiéndola prolongada en direcciones opuestas; porque si á su lado imaginamos otra, es evidente que la suma de los términos de las dos, será mayor que la de una de ellas; de donde resultará que ninguna será infinita. Y como es evidente que sean cuales fueren las series, siempre se pueden imaginar otras, resulta demostrado que no puede haber una serie infinita en el sentido que los matemáticos toman la palabra serie; esto es, por una continuacion de términos; no excluyendo la posibilidad de otras continuaciones, á mas de la supuesta infinita.

39. Las dificultades contra la infinidad lineal, se extienden á la de superficie. Suponiendo un plano infinito, es evidente que se pueden tirar infinitos planos distintos del primero, y que le corten en infinita variedad de ángulos: la suma de estas superficies será mayor que una cualquiera de ellas. Luego la prolongacion infinita de un plano en todas direcciones, no constituye una verdadera superficie infinita.

40. Un sólido dilatado en todas direcciones parece infinito; pero si se reflexiona que en la idea matemática del sólido no entra la de impenetrabilidad; se verá que dentro de un sólido infinito, se puede colocar otro, cuyo volumen sumado con el del primero, dará un valor duplo de este. Sea E un espacio puro y vacío, que imaginaremos infinito; sea M, un mundo de igual

extension que se coloca en él, y le llena; es evidente que $E+M$, será mayor que E . Luego aunque supongamos á E infinito igual á ∞ ; tendremos que siendo M tambien igual á ∞ , resultará $E+M=\infty+\infty=2\infty$. Y como este valor expresa el volúmen; el primero no será infinito, porque se puede duplicar. Si se prescinde de la impenetrabilidad, la operacion puede repetirse hasta lo infinito; luego, el primer infinito, lejos de merecer este nombre parece una cantidad susceptible de incrementos infinitos.

CAPÍTULO VI.

(DE LA VAGUEDAD Y APARENTES CONTRADICCIONES
LA APLICACION DE LA IDEA DE LO INFINITO.

Las dificultades que se ofrecen al aplicar la idea de la infinidad, parecen probar que dicha idea ó no existe para nosotros, ó es muy confusa; pero estas mismas dificultades tambien indican por otra parte, que la poseemos, y muy perfecta. ¿Por qué descubrimos que no son infinitos los números que á primera vista nos lo parecian? ¿por qué negamos la infinidad de ciertas dimensiones, no obstante su infinita prolongacion en un sentido? porque examinando bien dichos objetos, hallamos que no corresponden al tipo de la

infinidad. Si este tipo no existiera en nuestro entendimiento ¿cómo sería posible que nos sirviésemos de él? ¿Cómo podríamos compararle los seres, si él nos fuese desconocido? ¿Es posible saber cuándo una cosa llega á un extremo, si no tenemos idea del extremo? Esto equivaldría á comparar sin punto de comparacion, es decir, á ejercer un acto contradictorio.

42. A pesar de estas razones que parecen concluyentes en favor de la existencia de la idea de lo infinito, si interrogamos nuestro interior no podemos negar que experimentamos cierta vaguedad, cierta confusion, que inspira vehementes dudas sobre la realidad de esta idea. ¿Qué se le ofrece á nuestro espíritu al pensar en lo infinito? la imaginacion abandonada á sí misma, extiende el espacio, agranda las dimensiones de cuanto le ocurre, multiplica indefinidamente los números, pero sin ofrecer á la inteligencia nada con el carácter de infinito. Si prescindimos de la imaginacion, y nos referimos al entendimiento puro, aunque descubrimos en él un tipo para juzgar de la infinidad ó no infinidad de los objetos que se le presentan, al reflexionar sobre el tipo en sí, perdemos la claridad que antes nos iluminaba, y hasta nos quedamos perplejos sobre la existencia del mismo.

43. ¿Negaremos la existencia de dicha idea? ¿abandonaremos el intento de explicarla? creo que no debemos hacer ni uno ni otro, que es preciso admitirla, que no es imposible explicarla,

y que hasta se puede señalar la razon de la oscuridad que en ella encontramos.

44. Ante todo conviene advertir que una de las causas de la confusion en que andan envueltas las discusiones sobre la idea de lo infinito, nace de que no se hace distincion entre el conocimiento intuitivo y el abstracto (Lib. V, cap. XI). Si se hubiese atendido á esta distincion, se hubieran evitado muchas dificultades. Con decir que la idea de lo infinito no es intuitiva sino abstracta, se prepara la solucion á las principales objeciones que contra ella se dirigen.

45. La idea de infinidad no es para nosotros intuitiva : esto es, no ofrece á nuestro entendimiento un objeto infinito ; esa intuicion no puede verificarse mientras no veamos la misma esencia de Dios, como sucederá en la otra vida.

46. Siuviésemos ahora la intuicion de un objeto infinito, veríamos sus perfecciones infinitas, tales como son, con sus propios caractéres ; ó mas bien, veríamos como todas las perfecciones, dispersas en los seres limitados, se reunen en una sola perfeccion infinita. Cuando quisiésemos referir la idea de lo infinito á objetos determinados, por ejemplo á la extension, veríamos que estos objetos se hallan en contradiccion con la idea ; no nos seria dable modificarla de varias maneras, aplicarla primero en un sentido y luego en otro muy diferente : la idea única, simplicísima se referiria siempre á un objeto único, simplicísimo ; y este nó indeterminado, nó vago,

como ahora, sino con la determinacion de una existencia necesaria y de una perfeccion infinita. El ser infinito nos seria dado en intuicion, como se nos dan los hechos de nuestra propia conciencia: el conocimiento que de él tendríamos seria de un objeto eminentemente incommunicable como predicado, á cualquier orden de cosas finitas; y cuando se nos preguntase si la idea de esa infinitud es aplicable á un número ó á una extension, veríamos una contradiccion tan manifiesta como si nos propusiéramos identificar un acto de nuestra conciencia con los objetos externos.

47. La indeterminacion que nos ofrece la idea de infinitud; la facilidad que experimentamos para modificarla de varias maneras y aplicarla á objetos diversos, en sentidos muy diferentes; nos está indicando que no es intuitiva sino abstracta é indeterminada; que es uno de aquellos conceptos generales que nos sirven para tener algun conocimiento de las cosas cuya intuicion no se nos ha concedido.

Esta observacion basta para señalar el origen de la vaguedad que experimentamos en la idea de lo infinito. Como los conceptos indeterminados, por lo mismo que son indeterminados, no se refieren á ningun objeto en particular, ni á ninguna propiedad, que por sí sola sea concebida como realizable, no encierran aquellas determinaciones que fijan de una manera absoluta nuestro conocimiento. La misma indeterminacion con que ofrecen alguna propiedad de los seres,

da motivo á la diversidad de las aplicaciones, segun son diversas las propiedades particulares que se combinan con la general. Si se nos da un triángulo rectángulo, conociendo la medida de todas sus líneas y de sus ángulos agudos, la determinacion de la idea evita la vaguedad intelectual, y no permite la aplicacion á diversos casos de lo que de suyo es determinado y fijo; pero si se nos da un triángulo rectángulo en general, sin determinársenos el valor de sus líneas y de sus ángulos agudos, las aplicaciones pueden ser infinitas. A medida que la idea del triángulo vaya siendo mas general é indeterminada, se aumentará la variedad de sus aplicaciones.

48. Las ideas indeterminadas, para representar algo, necesitan una propiedad á la cual se apliquen, y que sea como la condicion bajo la cual se realicen ó se puedan realizar; hasta que dicha aplicacion se verifica, son formas intelectuales puras, á las cuales no se puede pedir la representacion de nada determinado. Y no quiero decir con esto que dichas ideas sean conceptos vacíos, é inaplicables fuera del órden sensible, como pretende Kant cuya opinion llevo ya impugnada (Lib. V, cap. XIV, XV y XVI); sino que concediéndoles un valor universal, les niego el que por sí solos tengan un valor representativo de algo realizable, sin mas propiedad que lo que ellos expresan. Ateniéndonos al mismo ejemplo podemos observar, que la idea *pura* de triángulo es irrealizable; porque todo triángulo *real*,

contendrá algo mas que lo contenido en la idea; pues que será rectángulo ú oblicuángulo, etc. etc. de todo lo cual prescinde la idea pura. Si las notas encerradas en el concepto van siendo mas indeterminadas, la indeterminacion del objeto será mayor; y por consiguiente mas vago será lo que se ofrezca al entendimiento, y mas numerosas y variadas las aplicaciones que se podrán hacer de la idea. Así sucede en las de ser, no ser, límite, y otras semejantes.

CAPÍTULO VII.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA IDEA ABSTRACTA DE LO INFINITO.

49. Supuesto que nuestra idea de lo infinito no es intuitiva, sino abstracta, veamos cómo se puede explicar su verdadera naturaleza.

Tenemos idea del ser y de su opuesto el no ser: consideradas en sí mismas, son ideas generales puras, sumamente indeterminadas, aplicables á cuanto se somete á nuestra experiencia.

De todo ser limitado podemos afirmar y negar algo: afirmar lo que es; negar lo que no es; el límite como tal, no se concibe sino cuando se niega una cosa de otra.

50. Nuestro ser nos ofrece una actividad nun-

ca agotada, pero siempre limitada, por la falta ó la resistencia de los objetos; el mundo externo es un conjunto de seres que se nos ofrece con mucha variedad de limitaciones.

Luego la experiencia tanto interna como externa nos da idea de lo finito, esto es, de un ser que envuelve algun no ser: el bruto siente, mas no entiende; *es* sensitivo, hé aquí el ser; *no es* inteligente, hé aquí el límite. El hombre es sensitivo é inteligente; el límite del bruto no es el del hombre. Entre los seres inteligentes, el uno entiende mas cosas que otro; el límite de este no es el límite de aquel.

51. Encontrando límite en la experiencia interna y externa, es evidente que podemos formarnos la idea general de límite, esto es, de una negacion aplicada á un objeto.

52. La misma experiencia nos enseña que los límites de unas cosas no son los de otras; que tal límite aplicado á un objeto debe ser negado de otro; comparando los seres entre sí, nos hallamos frecuentemente en el caso de *negar ciertos límites*. Como nuestro entendimiento tiene la fuerza de generalizar, es evidente que la negacion de *ciertos* límites que encontramos aplicable á muchos objetos, podemos concebirla en general, teniendo un concepto indeterminado en que se incluyan estas dos ideas *negacion* y *límite*.

53. No veo que se pueda objetar nada á la posibilidad y existencia de este concepto: sin embargo como necesito de este hecho para expli-

car la idea de infinitud, voy á robustecerle con algunas observaciones.

Tenemos alguna idea de la negacion en general; este es un hecho primitivo de nuestro espíritu; sin él no son posibles los juicios negativos, ni nos seria dado conocer el principio de contradiccion: es imposible que una cosa *sea y no sea* á un mismo tiempo: *no sea*, hé aquí la negacion; luego es indudable que la concebimos. Este concepto es general, pues no encierra ninguna determinacion: se habla del no ser sin referirse á ningun objeto particular, ni siquiera á una especie ó género que contenga alguna determinacion; luego el concepto de la negacion es general y absolutamente indeterminado.

54. Tenemos idea de límite; porque como hemos visto ya, es una negacion aplicada á un ser. Tenemos además la idea de negacion de límite, porque así como le concebimos aplicado ó aplicable, podemos concebirle y le concebimos en efecto, no aplicado ó no aplicable. A cada paso negamos límites determinados: generalizando esta idea, resulta la negacion general de límite en general.

55. Con las observaciones que preceden podemos señalar lo que se contiene en la idea de lo infinito. En mi juicio esta idea es un concepto general que envuelve los dos siguientes: 1.º ser en general; 2.º negacion de límite, tambien en general. La reunion de estos dos conceptos constituye la idea abstracta de lo infinito.

56. El concepto de límite generalizado y negado, nos da alguna idea de la infinidad en abstracto, pero nó idea de una cosa infinita. Sin conocer intuitivamente un objeto infinito, y solo alcanzando á formarnos idea muy imperfecta de él, podemos hablar de la infinidad, sin caer en contradicción, determinando los casos en que se halla aplicada á un ser, ó á un orden de seres, real ó posible. Si bien se observa, el hombre tiene muchas ideas de este género vago; pero que no obstante le sirven para cuanto necesita. Hagámoslo sensible con algunas aplicaciones.

57. Se le muestran á un ignorante algunos sabios, y se le asegura que uno entre ellos sabe mas que todos los otros juntos. El pobre ignorante no tiene ninguna idea de lo que sabe el que mas ni el que menos, ni del grado de la ciencia, ni de la ciencia misma, pero tiene en general las ideas de grado, de mas y de menos, así como la de conocimiento; pues bien, esto le basta para hablar sin contradecirse, ni confundirse, de la mayor ciencia del uno y de la menor ciencia de los otros, y aun para resolver con acierto las cuestiones que se le ofrezcan sobre la ciencia de aquellos individuos, en cuanto se hallan contenidas en la idea general de que la ciencia de uno es mayor que la de todos los otros juntos.

Otro ejemplo. Un dependiente de un establecimiento donde se hallen reunidos los mas bellos productos del arte, puede hablar de todos ellos sin confundirse ni contradecirse, aun cuando sea

incapaz de conocer su mérito, é ignore absolutamente las circunstancias que constituyen la belleza de los objetos. Le bastará tener idea de perfeccion ó belleza en general, y vincular con ciertos signos arbitrarios los grados de perfeccion ó belleza de los objetos, para que pueda designarlos á los concurrentes, y ponderar la mayor habilidad de un artista, la menor felicidad de otro, el atinado acierto de aquel, los desaciertos de este, el mayor valor de las obras del primero, la inferioridad de las del segundo, y formar otros pensamientos por este tenor que á primera vista pudieran hacernos creer que el dependiente es un artista consumado, ó cuando menos un aficionado de grande inteligencia y de gusto exquisito.

58. Fácil seria manifestar con otros ejemplos la fecundidad de ciertas ideas generales, y cómo se prestan á innumerables combinaciones, sin que por ellas conciba el entendimiento nada determinado. Hé aquí precisamente lo que nos sucede con la idea de lo infinito: en vano nos preguntamos qué es lo que corresponde á ella en nuestro interior: el concepto de ser en general y de negacion de límite, nada nos presentan fijo, sino ciertas condiciones abstractas á que vamos sometiendo los objetos, á medida que se ofrecen á nuestra intuicion, ó que por lo menos se nos presentan con algunas propiedades que los caractericen, permitiéndonos formar una idea menos vaga de la negacion del límite.

CAPÍTULO VIII.

SE COMPRUEBA CON APLICACIONES Á LA EXTENSION, LA DEFINICION DE LA INFINIDAD.

59. Hemos explicado la idea de infinidad en general, por los conceptos indeterminados de ser y negacion de límite. Para cerciorarnos de que la explicacion es fundada, y de que se han señalado los caractéres constitutivos del concepto, veamos si sus aplicaciones á objetos determinados corresponden á lo que se ha establecido en general.

Si la idea de infinidad consiste en lo que se ha dicho, se verificará que será susceptible de aplicarse á todos los objetos de la intuicion sensible ó del entendimiento puro, obteniéndose los resultados que deben obtenerse, incluso las anomalías que anteriormente se han hecho notar (Cap. V).

60. Las anomalías, ó mas bien contradicciones, que parecen encontrarse en las aplicaciones de la idea de infinidad, ofreciéndose como infinita una cosa que luego se descubre no serlo, se originan de que se aplica dicha idea bajo condiciones diferentes. Esta variedad no seria posible, si la idea representase algo determinado; pero como solo contiene la negacion de límite en general, unida á un ser tambien en general,

resulta que esta negacion la sometemos en cada caso á condiciones particulares, y asi sucede que cuando pasamos á otras condiciones, la idea general no puede darnos el mismo resultado.

61. Una línea tirada desde el punto en que nos encontramos, en direccion del norte y prolongada hasta lo infinito, nos ha resultado infinita y no infinita (Cap. V). Esta contradiccion solo es aparente; en la realidad no hay mas que el diferente resultado á que debe conducir la idea general por la condicion bajo la que se le aplica.

Cuando consideramos una línea prolongada hasta lo infinito en la direccion del norte, no aplicamos la idea de infinito á un valor lineal en abstracto, sino á una recta que parte de un punto y prolongada solo en una direccion: el resultado es el que debe ser; se afirma la negacion del límite bajo una condicion; el infinito resulta sujeto á la misma condicion. Se dirá que no hay medio entre el sí y el nó, y por consiguiente entre lo infinito y no infinito; pero no es difícil soltar la dificultad observando que el sí y el nó para ser contradictorios, se han de referir á una misma cosa, lo que no sucede cuando se han cambiado las condiciones del objeto.

62. Si en vez de suponer una prolongacion sola, hubiésemos tratado de aplicar la negacion de límite á una recta en general, es evidente que debiéramos haberla prolongado en los dos sentidos opuestos; entonces nos resultaba un nuevo infinito con arreglo á la nueva condicion.

Ya hemos visto (Cap. V) que ni aun en este caso teníamos un valor lineal infinito en todo rigor; pues que esta recta solo formaba parte de la suma de otras que se podían imaginar. ¿Qué diremos pues de ella? ¿será infinita ó nó? ambas cosas se pueden decir haciendo la distincion debida. Será infinita, esto es, tendremos la idea de infinidad ó negacion de límite, aplicada con todo rigor á una línea recta *sola*; pero si en vez de tratar de *una recta sola* se trata de un *valor lineal*, sin ninguna condicion, la línea supuesta no será infinita; la negacion de límite no está aplicada bajo aquella condicion; el resultado pues será diferente, dejará de ser infinito.

63. Considerando dos líneas solas se puede hacer notar la misma anomalía. Supóngase una recta prolongada en los dos sentidos hasta lo infinito, y describáse á su lado una curva que en undulaciones continuas se vaya prolongando hasta lo infinito en direccion paralela á la recta. Serán ambas infinitas segun como se las considere. Si se atiende solo á su direccion, prescindiendo del valor lineal que encierran, ambas son infinitas; pero si se atiende á este, la curva es mas larga que la recta porque es evidente que tomando una parte de la curva correspondiente á una parte de la recta y extendiendo ó rectificando la de la curva, resultará mayor que la de la recta; y como esto se puede hacer en toda la prolongacion de las líneas tendremos que el valor lineal de la curva será mayor que el de la

recta en proporción á la ley de sus undulaciones.

64. Por esta doctrina se echa de ver como la idea de infinidad puede aplicarse bajo diferentes condiciones, y producir diferentes resultados, sin ninguna contradicción. Lo que es infinito bajo un aspecto, no lo es bajo otro; y de aquí procede lo que se llama *órdenes de infinitos*, y que tanto figuran en las matemáticas; pero repito que estas contradicciones no son susceptibles de explicación si se atribuye á la idea de infinito un valor absoluto y no se le considera como la representación abstracta de negación de límite.

65. ¿Es posible concebir en una línea recta ó curva, una longitud infinita absolutamente hablando, ó sea un valor lineal, al cual se aplique absolutamente la negación de límite? creo que nó: porque sea cual fuere la línea que consideremos, siempre se podrán tirar otras cuyo valor sumado con el de la primera, será mayor que el de esta sola. Hé aquí un caso en que hallamos contradicción entre la negación de límite y la condición á la cual se la quiere someter. Se exige un valor lineal al cual se aplique absolutamente la negación de límite; y por otra parte se exige que este valor lineal se presente en una línea determinada, la cual por el hecho de ser determinada excluye la negación absoluta de límite: se ponen en el problema datos contradictorios, el resultado ha de ser pues una contradicción.

66. ¿Qué deberemos suponer para concebir un valor lineal absolutamente infinito? bastará

no suponer ninguna condicion que excluya la negacion absoluta de límite. Aquí es menester distinguir entre el concepto puro, y la intuicion sensible en que se exprese. El concepto de un valor lineal infinito existe, desde el momento que unimos las dos ideas generales: valor lineal y negacion de límite. La intuicion sensible en que pueda representarse dicho concepto no es tan fácil excogitarla, ni aun en general. Para llegar á ella en algun modo, es preciso que imaginemos un espacio sin ningun límite; y que entonces considerando en general todas las líneas que en él se pueden tirar rectas ó curvas, en todas direcciones, y bajo todas las condiciones posibles, tomemos la suma de todos estos valores lineales: el resultado será un valor lineal absolutamente infinito, porque le habremos aplicado la negacion de límite sin ninguna restriccion.

67. Del mismo modo podremos obtener un valor de superficie infinito; porque es evidente que se le puede aplicar todo cuanto hemos dicho de los valores lineales.

68. Es de notar que en todos estos casos aplicamos la negacion de límite á la extension considerada únicamente en algunas de sus dimensiones. Si queremos obtener una extension infinita absoluta, es necesario que no prescindamos de ninguna dimension; por manera que el infinito absoluto de este órden es la extension en todas sus dimensiones, negando absolutamente el límite. Pero tambien es de notar que aun para

obtener un valor de líneas ó de superficies, absolutamente infinito, necesitamos ya presuponer el valor de extension absolutamente infinito; pues á esto equivale el suponer el espacio infinito en que se puedan tirar las líneas y las superficies en todas las direcciones, y bajo todas las condiciones posibles.

CAPÍTULO IX.

CONCEPTO DE UN NÚMERO INFINITO.

69. ¿Concebimos nosotros un número infinito? Por una parte parece que nó, pues que dudamos de su posibilidad; duda que no existiría, si tuviéramos su idea. Por otro lado parece que sí, pues que conocemos desde luego cuándo un número no es infinito; lo que no sucedería, si no tuviésemos idea de número infinito.

Lo que hemos demostrado con respecto á la infinidad de las series (Cap. V), parece indicar que la idea del número infinito es una ilusion, puesto que números que habíamos creído infinitos, se nos presentan luego como no infinitos.

Yo creo que esta cuestion se puede resolver por los mismos principios que las del capítulo precedente. No veo ninguna dificultad en admitir

la idea de un número infinito, ni que de ella resulte contradicción de ninguna clase.

70. Número es una colección de unidades; esta idea nosotros la tenemos en toda su generalidad; para concebir el número, no necesitamos saber ni de qué clase son ni cuántas. La idea de número en general prescinde absolutamente de semejantes determinaciones. Es evidente que sea cual fuere el número determinado que imaginemos, siempre podemos concebir otro mayor; aun cuando al número le podemos señalar un límite, este podemos retirarle indefinidamente, de suerte que el límite de uno no sea el límite de otro. Unimos pues á la idea de número la idea de límite y la de negación de cierto límite; luego si además unimos á la idea de número en general, la de negación de todo límite en general, formaremos idea de un número infinito.

71. ¿Qué nos representará esta idea? Nada determinado: es un concepto enteramente abstracto, formado de dos igualmente abstractos: número y negación de límite. No le corresponde ningún objeto determinado; es obra de nuestro entendimiento referida á objetos en general, sin determinación de ninguna especie. Ahora podremos resolver las dificultades arriba indicadas.

72. ¿Por qué una serie de términos se nos ofrece como infinita, y luego bien examinada, vemos que no reúne los caracteres de infinidad? Porque en el primer caso aplicamos la negación

de límite bajo una condicion de que nos desentendemos en el segundo.

Tomemos una serie

a, b, c, d, e, ...

Es evidente que la podemos continuar hasta lo infinito, y concebir que se niega todo límite á su prolongacion : el número de términos es infinito en este sentido , porque la idea de negacion de límite está realmente aplicada á la serie. Cuando preguntamos si el número de los términos es infinito absolutamente , prescindimos de la condicion con que habíamos unido la negacion de límite : lo que era pues infinito en un caso , no puede serlo en otro : no hay una verdadera contradiccion ; porque el sí y el nó se refieren á suposiciones diferentes.

75. Tomemos una línea y midámosla por piés. Polongando esta línea se multiplicará el número de piés ; y en general podemos concebir negado el límite á dicha multiplicacion. Entonces el número de piés resultará infinito. Considerando luego que el pié tiene doce pulgadas, si en vez de tomar por unidad el pié tomamos la pulgada , el resultado será un número doce veces mayor : hé aquí dos números infinitos , mayores el uno que el otro. ¿ Hay en esto alguna contradiccion ? nó por cierto : lo que hay es una diferente combinacion de ideas. En el primer caso , la idea de negacion de límite estaba subordinada á una condicion : la division de la línea en piés ; en el segundo , introducimos una condicion di-

ferente: la division de la línea en pulgadas.

74. Pero se nos replicará tal vez, estos números considerados en sí mismos, prescindiendo de que se refieran á piés ó á pulgadas, ¿son iguales ó nó? y en ambos casos ¿son infinitos ó nó? la objecion se desvanece haciendo notar la equivocacion en que se funda. Si se prescinde enteramente de toda relacion á divisiones determinadas, se considera el número en general, en cuyo supuesto no hay dos casos sino uno; solo entonces no puede haber relacion de mayor y menor, porque solo se tiene el concepto del número en general combinado con la idea de negacion de límite tambien en general: el resultado pues, será el número infinito en toda su abstraccion (70).

La dificultad estriba en una contradiccion, que á primera vista no se nota; se quiere prescindir de condiciones particulares, para saber si los números en sí, son infinitos ó nó; y no se quiere prescindir de ellas, pues solo atendiendo á las mismas, tiene sentido la objecion, que siempre supone la division en varias especies de unidades. Cuando se habla pues de *estos* números, y al mismo tiempo se pretende considerarlos *en sí*, se incurre en una contradiccion, tomándolos á un mismo tiempo con las condiciones particulares y sin ellas.

75. Inferiremos de lo dicho que el concepto de número infinito considerado en su mayor abstraccion, prescindiendo de la naturaleza y relaciones de las cosas numeradas, no es contradic-

torio, pues que no encierra mas que las dos ideas de número, ó sea conjunto de seres, y absoluta negacion de límite; pero esto no es bastante para afirmar que el número infinito sea realizable. El número infinito no puede ser actual, sin que haya un conjunto de seres infinito; y estos seres realizados, no pueden ser seres abstractos, que no encierren nada mas que ser, sino que han de tener sus propiedades características, y han de estar sujetos á las condiciones que estas les impongan. Como en el concepto general se prescinde absolutamente de dichas condiciones, no puede descubrirse por el concepto solo, la contradiccion que en ellas pueda haber; de donde resulta que no encerrándose en el concepto ninguna contradiccion, se puede tropezar con ella tan pronto como se quiera realizar lo que está contenido en el mismo. Así podrá suceder que sin ser contradictorio el concepto general é indeterminado, lo sea su realizacion: á la manera que se conciben perfectamente ciertas teorías mecánicas, que sin embargo no pueden reducirse á la práctica, porque no lo consiente la materia á que se debieran aplicar. Los seres finitos son, por decirlo así, la materia en que se han de realizar los conceptos metafísicos é indeterminados: la posibilidad de estos no prueba de una manera absoluta la posibilidad de aquellos. La realidad puede traer consigo tales determinaciones que envuelvan una contradiccion que en el concepto general se hallaba en estado la-

tente, y que al llegar á la realidad se pone de manifiesto.

CAPÍTULO X.

CONCEPTO DE LA EXTENSION INFINITA.

76. ¿Es concebible la extension infinita? Este concepto incluye dos ideas: la de extension y la de negacion absoluta de límite. La de extension es á su vez un concepto general, referido á esa intuicion, que sea lo que fuere en sí y en su objeto, representa la extension ó el conjunto de las tres dimensiones, cuya forma pura es el espacio. Es evidente que nosotros podemos reunir en un concepto estas dos ideas: extension en general, y negacion de límite; y si á esto se llama idea de una extension infinita, es claro que poseemos dicha idea. Salta á los ojos que en este concepto de la extension infinita, se prescinde de todas las condiciones de realidad; y que no sabemos todavía, si en la naturaleza de los seres extensos, se hallaria algo, que se opusiese á la absoluta infinidad de su extension; y por consiguiente ignoramos, si hay aquí alguna contradiccion latente, que no podemos conocer por solo el concepto general.

77. Nótese bien que aquí hablo de la idea, y

nó de la representacion sensible de la extension; porque si bien tengo por posible aun para nosotros, el concepto de una extension infinita, no pienso lo mismo de su representacion sensible. Esta podemos dilatarla indefinidamente, mas nó hacerla infinita.

A mas de que la conciencia nos atestigua dicha imposibilidad, la razon la demuestra. En efecto: las representaciones sensibles internas, no son mas que una repeticion de las externas; ó cuando menos están formadas de los elementos que estos suministran. La vista y el tacto son los dos sentidos que nos producen representacion de extension, y es evidente que ambos necesitan un límite: al tacto no se le ofrece sino lo inmediato; la vista no ve, sin un límite que le envíe los rayos luminosos. Las representaciones sensibles internas, sean las que fueren, no pueden perder ese carácter de limitacion: dilatarán el objeto cuanto se quiera; retirarán el límite, mas no le destruirán, so pena de destruirse á sí propias. Luego es imposible para nosotros, y para todo ser sensible, la imaginacion de una extension infinita.

78. Contra la infinidad de la extension, en cuanto nos la podemos representar en un volumen sin límites, he propuesto mas arriba (40) una dificultad fundada en que como la idea de impenetrabilidad no entra en el concepto de sólido, dentro de un infinito, se podrá colocar otro, y así sucesivamente; por manera que la

penetrabilidad da origen á otra serie que tampoco tendrá fin. Pero esta dificultad que es concluyente si se trata del concepto de sólidos que encierra algo mas que la pura idea de extension, no lo es cuando nos limitamos á esta idea: porque entonces, la extension implica necesariamente el que unas partes estén *fuera* de otras, pues que sin este *fuera*, no es posible concebirla. Es cierto que dentro de una parte del espacio puede situarse un cuerpo; y que despojando á este de la impenetrabilidad, podemos todavía colocar otro en el mismo lugar, y así hasta lo infinito; pero en tal caso concebimos ya algo mas que extension pura; unimos algo mas, siquiera en general é indeterminadamente, á la idea de cosas situadas; pues de otro modo, no distinguiríamos entre el espacio, representante de la extension pura, y los sólidos que en él se colocasen; y aun estos mismos no los distinguiríamos entre sí, á no reconocer en ellos alguna diferencia, siquiera en general é indeterminadamente,

79. Parece pues mas probable que la idea pura de la extension infinita está en la de un volumen infinto; la cual no es otra que la del espacio. Lo demás que puede introducirse en la idea es un elemento extraño á la misma; pues á la extension pura añade algo que no le pertenece, como son las diferencias entre los seres extensos, aunque concebidas con indeterminacion.

CAPÍTULO XI.

SOBRE LA POSIBILIDAD DE LA EXTENSION INFINITA.

80. ¿Qué pensaremos de la posibilidad de esas infinidades que nosotros concebimos? examinémoslo.

¿Es posible una extensión infinita? no se descubre ninguna repugnancia: la idea de extensión y la de negación de todo límite, no se excluyen, por lo menos según nuestro modo de concebir; mas bien tenemos dificultad en concebir el límite absoluto de la extensión que no en concebirla ilimitada: mas allá de todo término imaginamos espacios sin fin.

81. Considerando la cuestión con respecto á la omnipotencia divina, tampoco se descubre ninguna imposibilidad en la existencia de una extensión sin límites. Mas allá de toda extensión puede Dios criar otra extensión; si suponemos que haya querido aplicar su fuerza creadora á toda la extensión posible, habrá criado una extensión infinita.

82. Ofrécese aquí una dificultad. Si Dios hubiese criado una extensión infinita, no podría criar otra extensión; luego su poder estaria agotado, luego no seria infinito.

Esta dificultad nace de que se entiende en un sentido falso el poder infinito. Cuando se dice

que Dios lo puede todo, no se quiere significar que pueda hacer cosas contradictorias; la omnipotencia no es un atributo absurdo, como lo sería si se refiriese á cosas absurdas. Una extension absolutamente infinita es contradictoria con otra extension distinta; pues por lo mismo que es infinita absolutamente, contiene todas las extensiones posibles. Si la suponemos existente, no será posible otra distinta de ella; al afirmar que Dios no podría producir otra, no se limita su omnipotencia, solo se dice que no puede hacer una cosa absurda.

83. Aclaremos mas la solucion anterior. La inteligencia de Dios es infinita, y no puede entender mas que lo que ahora entiende: todo progreso supondria imperfeccion, pues que envolveria mudanza de una inteligencia menor á una inteligencia mayor. Ahora bien; si se dice: Dios no puede entender mas de lo que entiende en la actualidad, ¿se limita su inteligencia? es cierto que nó: pues que no puede entender mas porque entiende todo lo real y todo lo posible, y no es dable concebir sin contradiccion que pueda entender mas que lo que entiende en la actualidad; esto no limita la inteligencia, antes afirma su infinidad; porque no es susceptible de perfeccion por lo mismo que es infinita. Con este ejemplo se comprende el sentido de la expresion *no puede*, aplicada á Dios: lo que se niega, no es una perfeccion, sino un absurdo: por cuya razon observaba muy oportunamente Santo Tomás, que mas

bien se debiera decir que la cosa no puede ser hecha, que no que Dios no puede hacerla.

CAPÍTULO XII.

SOLUCION DE VARIAS DIFICULTADES CONTRA LA POSIBILIDAD DE UNA EXTENSION INFINITA.

84. Las discusiones sobre la posibilidad de una extension infinita datan de muy antiguo; y no puede menos de ser así, supuesto que el grandioso espectáculo del universo, y los espacios que imaginamos mas allá de todo confin, deben suscitar naturalmente las cuestiones que siguen. ¿Existe algun límite de tamaña inmensidad? ¿Puede existir? ¿Es posible que no exista?

Algunos filósofos opinan en contra de la posibilidad de una extension infinita; examinemos las razones en que se fundan.

85. La extension es propiedad de una substancia finita, y lo que pertenece á una cosa finita no puede ser infinito; pues no se concibe cómo la infinidad de ninguna clase puede caber en un ser finito. Este argumento no es concluyente. Es verdad que la substancia extensa es finita, en el sentido de que no tiene la infinidad absoluta, cual se concibe en el Ser Supremo; mas de aquí no se infiere que no pueda ser in-

finita bajo ciertos aspectos. Con decir que ninguna substancia finita puede tener ninguna propiedad infinita, porque las propiedades dimanen de la substancia, y de lo finito no puede salir lo infinito, tampoco se consolida la razon. Para que este argumento valiese seria menester probar que todas las propiedades de un ser dimanen de su substancia: las figuras de los cuerpos son propiedades accidentales de los mismos, y sin embargo muchas de ellas no tienen ninguna relacion con la substancia, son meros accidentes que aparecen ó desaparecen, nó por la fuerza interior de la substancia, sino por la accion de una causa externa. Nosotros vemos la extension en los cuerpos; pero no conociendo la esencia de la substancia corpórea, no podemos decir hasta qué punto están ligadas dicha propiedad y la substancia, y si aquella dimana de esta, ó es únicamente una cosa que se le ha dado y que se le puede quitar sin alteracion esencial (V. Lib. III, cap. XIX, XXI, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII).

Además: al decir que de lo finito no puede salir lo infinito, no negamos que de una substancia finita en su esencia, pueda salir cierta propiedad infinita. En efecto: por lo mismo que en tal caso admitiríamos la propiedad infinita, podríamos admitir tambien todo lo que fuese necesario en la substancia para que en ella se radicara dicha propiedad, con tal que se salvase el carácter de finito que debe siempre tener toda criatura. Cuando se niega de estas el que sean infinitas,

y que puedan serlo , se habla de la infinidad esencial, de la que implica necesidad de ser é independencia absoluta bajo todos respectos ; mas no se trata de una infinidad relativa , cual lo seria la de extension.

Empezar por sostener que la extension infinita es imposible porque toda propiedad de la substancia finita es finita ; equivale á suponer lo mismo que se disputa ; pues precisamente la cuestion está en si una de estas propiedades , la extension , puede ser infinita. Para afirmar que ninguna lo puede ser , es necesario probar que lo mismo se verifica de la extension : pues de otro modo la proposicion negativa : « ninguna propiedad de la substancia finita es infinita » no podria establecerse. Por donde se ve que el argumento que combatimos , implica en algun modo una peticion de principio , cuando se funda en una proposicion general , de la que no podemos estar ciertos antes de tener resuelta la cuestion presente.

86. La extension infinita debiera ser la mayor de todas , y no hay ninguna que pueda tener este carácter. Dada una cualquiera , Dios puede quitarle una cierta cantidad , por ejemplo una vara ; y en este caso la extension infinita se habrá convertido en finita , porque será menor que la primera ; y como la diferencia entre las dos será de sola una vara , resultará que ni aun la primera habrá sido infinita ; pues entre lo finito y lo infinito , es imposible que no haya mas diferencia que de una vara.

Esta dificultad merece una contestacion bien meditada; porque á primera vista parece tan concluyente, que no se concibe la posibilidad de una solucion satisfactoria.

La proposicion de que la diferencia entre lo finito y lo infinito no puede ser finita, no es de todo punto exacta, y da lugar á diversas consideraciones. Ante todo es necesario advertir que la diferencia entre dos cantidades positivas, finitas ó infinitas, no puede ser absolutamente infinita en el sentido del minuendo. Diferencia es el exceso que va de una cantidad á otra, y esto entraña por necesidad algun límite; pues por lo mismo que se trata solo de exceso, se entiende que no entra en la diferencia la cantidad excedida. Llamando D la diferencia, A la cantidad mayor, y a la menor, digo que D en ningun caso puede ser infinita. Por el supuesto tenemos: $D = A - a$; luego $D + a = A$; luego para que llegue D al valor de A , es necesario añadirle a ; luego D no puede ser infinita. Si suponemos A infinita haciendo $A = \infty$; tendremos: $D = A - a = \infty - a$; lo que nos da: $D + a = \infty$. Luego para que D se nos haga infinita necesita que le añadamos a ; y nunca será $D = \infty$, sino en el caso de $a = 0$; pero entonces no será una verdadera diferencia; pues la ecuacion $D = A - a$, se convertirá en $D = A - 0 = A$; y por tanto la diferencia no será real sino figurada.

Se sigue de lo dicho que ninguna diferencia entre cantidades positivas puede ser infinita ab-

solutamente; y que si en algun modo lo es, no puede serlo en el sentido del minuendo, y que en tal caso el reunir estas dos ideas de diferencia é infinito, es incurrir en una contradiccion (1).

La diferencia entre una cantidad infinita, y otra finita dada, no podrá ser otra finita dada, sino que será infinita en algun sentido. Supongamos una línea infinita, y otra finita de un valor dado; la diferencia entre las dos no la podemos expresar en un valor lineal finito dado. Porque supuesto que la línea es finita y dada, podremos suponerla á la línea infinita en una cualquiera de sus direcciones, y desde uno cualquiera de sus puntos, en cuyo caso llegará hasta un cierto punto de la infinita, pero esta continuará prolongándose hasta lo infinito. Si suponemos otra línea finita dada, en la cual pensamos representar la diferencia, deberemos superponerla á la infinita desde el punto en que acaba la otra finita, y es evidente que se acabará en otro punto determinado por la longitud de la misma, luego no agotará la diferencia entre la línea infinita, y la finita.

El mismo resultado se encuentra con expresiones algebraicas. Si A es un valor finito dado, la diferencia entre A y ∞ no puede ser otro valor finito dado. Porque expresando la diferencia por

(1) Hablo de diferencia entre cantidades *positivas*, porque en no suponiéndolas tales, se puede representar algebraicamente una diferencia infinita. Sean estas dos cantidades $(\infty - a)$ y $(-a)$. Buscando la diferencia tenemos: $D = (\infty - a) - (-a) = \infty - a + a = \infty$.

D, tendremos $\infty - A = D$. Luego $D + A = \infty$, luego si ambos fuesen valores finitos dados, un infinito resultaria de dos valores finitos dados, lo que es imposible.

Se infiere de esto que una diferencia puede ser infinita en cierto sentido, segun la acepcion que diésemos á la palabra infinidad. Si desde el punto en que nos hallamos se tira una línea en la direccion del norte hasta lo infinito, y luego se la prolonga en la direccion del sud tambien hasta lo infinito, la diferencia entre la suma de las dos y una de ellas, será infinita en un solo sentido (Cap. VIII).

Lo que hallamos en valores lineales lo encontraremos tambien en expresiones algebraicas: si tenemos el valor infinito 2∞ , y lo comparamos con ∞ , resultará $2\infty - \infty = \infty$.

En general teniendo un valor infinito cualquiera, podemos sacar con respecto á él una diferencia finita cualquiera, con tal que no tomemos por substraendo, un valor finito dado. Sea ∞ el valor infinito, digo que podemos encontrarle una diferencia finita. Porque siendo ∞ un valor infinito, contiene todos los valores finitos de su órden; luego contiene el valor finito A; y por consiguiente puedo formar esta ecuacion: $\infty - A = B$. Sea cual fuere el valor de B, tengo que lo que va de B á ∞ es A; pues con solo añadir A á B, me resulta ∞ . La ecuacion $\infty - A = B$; me da $B + A = \infty$, y tambien $\infty - B = A$; y como A es un valor finito dado por el supuesto, y A es la dife-

rencia finita dada, entre ∞ y B, resulta que á todo valor infinito se le puede encontrar una diferencia finita.

Inferiremos de esto que el poderse asignar á una extension infinita una diferencia finita no prueba nada contra su verdadera infinidad. Lo infinito, por lo mismo que es tal, contiene todo lo perteneciente al orden en que es infinito: tomando uno cualquiera de aquellos valores, y considerándole como una diferencia, nos resultará una diferencia finita. Mas esto lejos de probar la falta de infinidad, confirma su existencia; pues indica que todo lo finito está contenido en lo infinito.

En tal caso el substraendo será infinito bajo cierto aspecto; pero no lo será en el orden del minuendo, por faltarle la cantidad que se ha quitado.

87. Hay en contra de la infinidad absoluta de la extension otro argumento que me parece mas fuerte que ninguno de los anteriores, y que no sé por qué no habrá ocurrido á los que combaten dicha posibilidad; hélo aquí. Supongamos existente una extension infinita. Dios puede ananadarla, y despues criar otra nueva igualmente infinita. La suma de las dos es mayor que una cualquiera de ellas; luego ninguna de por sí será infinita. Es evidente que este aniquilamiento se puede suponer repetido tantas veces como se quiera; de donde resultará una serie de extensiones infinitas. Los términos de esta serie no

pueden existir á un mismo tiempo, pues que una extension infinita actual excluye las otras; luego como la suma de las extensiones es mayor que un número cualquiera de los sumandos, la extension infinita absoluta debe hallarse, nó en los sumandos sino en la suma, luego la extension infinita en acto es intrínsecamente imposible.

Para desvanecer esta dificultad se debe distinguir entre la extension y la cosa extensa: toda la cuestion gira sobre la posibilidad intrínseca de la infinidad de la extension, considerada en sí, prescindiendo absolutamente del sujeto en que se halla. La dificultad propuesta hace desfilar á nuestros ojos una serie de extensiones infinitas que se suceden; pero si bien se reflexiona la sucesion se verifica entre los seres extensos, cuyo número se va multiplicando; pero nó en la extension misma. La idea pura de la extension infinita que tenemos para un caso, no se aumenta con las nuevas extensiones que vienen; la extension aparece, desaparece, reaparece y vuelve á desaparecer, mas con esto no se aumenta. La sucesion nos indica la posibilidad intrínseca de su aparicion y desaparicion, su contingencia esencial, por lo que no le repugna el dejar de existir cuando existe, y el pasar de nuevo de la no existencia á la existencia. Examinemos nuestras ideas, y echaremos de ver que concebida la extension infinita, no la podemos agrandar con ninguna suposicion imaginable; y que todo cuanto hacemos se reduce á una sucesion de produc-

ciones y aniquilamientos. La idea de la extension infinita parece un hecho primitivo de nuestro espíritu; esa infinidad que imaginamos en el espacio, no es otra cosa que el resultado de los esfuerzos de nuestra idea para expresarse en una realidad. Habiendo sido criados con intuicion sensible, se nos ha dado la posibilidad de dilatar esa intuicion en una escala infinita; para esto necesitábamos la idea de una extension infinita.

CAPÍTULO XIII.

SI EXISTE LA EXTENSION INFINITA.

88. La cuestion sobre la posibilidad de una extension infinita es muy diferente de la de su existencia. Admitiendo la primera se puede negar la segunda.

Descartes sostiene que la extension del mundo es indefinida; pero esta palabra que puede tener un sentido muy razonable, si se refiere al alcance de nuestra inteligencia, carece de significado cuando se la aplica á las cosas. No hay inconveniente en decir que la extension del mundo es indefinida, si se entiende que nosotros no podemos asignar sus límites; pero en la realidad los límites existirán ó no existirán, independientemente de la posibilidad de asignarlos nosotros;

no hay medio entre el sí y el nó; luego no hay medio entre la existencia de los límites, y su no existencia. Si existen, la extension del mundo es finita; si no existen, es infinita; en todo caso la palabra indefinido no expresa nada.

El argumento de Descartes, si prueba algo, prueba la verdadera infinidad del mundo; pues que si hemos de retirar indefinidamente los límites de este, porque indefinidamente concebimos siempre una extension mas allá de toda otra extension; como por otra parte sabemos que esta serie de conceptos no tiene ningun límite, podemos trasladar desde luego la ilimitacion al objeto que corresponde á los conceptos, y afirmar que la extension del mundo es absolutamente infinita. Desgraciadamente, el argumento de Descartes flaquea por su base, pues consiste en un tránsito del orden ideal ó mas bien imaginario, al real; tránsito que una sana lógica no puede permitir (V. Lib. III, cap. VIII).

89. Leibnitz sostiene que si bien parece que Dios puede hacer el universo material finito en extension, no obstante es mas conforme á su sabiduría el no haberlo hecho. «Yo no digo, como se me imputa aquí, que Dios no pueda dar límites á la extension de la materia; mas parece que no lo quiere y que ha considerado mejor el no dárselos» (Cartas entre Leibnitz y Clarke. Respuesta á la la 4.^a réplica de Clarke, § 73). La opinion de Leibnitz se funda en su sistema del optimismo, sujeto á muchas dificultades

de que no me es posible hacerme cargo aquí.

90. Emitiendo ingenuamente mi opinion, diré que esta es una cuestion irresoluble, por principios puramente filosóficos; pues que no hallando en las ideas ninguna necesidad intrínseca en pro ni en contra de la existencia de una extension infinita, debemos esperar la resolucion de lo que nos enseñe la experiencia; y esta es imposible tratándose de una extension infinita; todo el tiempo que se gasta en resolver dicha cuestion, es completamente perdido. Lo que podemos asegurar es que la extension del mundo excede á toda ponderacion; que cuanto mas adelantan las ciencias astronómicas, tanta mayor profundidad se descubre en el océano del espacio. ¿Dónde está la ribera? ¿hay siquiera alguna? La sola razon no es capaz de resolver semejantes cuestiones. ¡Y qué sabemos nosotros, pobres gusanos que nos arrastramos un momento sobre ese pequeño monton de polvo, que apellidamos globo de la tierra!

CAPÍTULO XIV.

SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN NÚMERO INFINITO ACTUAL.

91. ¿Es posible un número infinito? La union que nosotros hacemos de la idea de número con la de negacion absoluta de límite, ¿entraña alguna contradiccion que impida la realizacion del concepto?

Por grande que concibamos un número, podemos concebirle siempre mayor; lo que parece indicar que, sea cual fuere el número existente, nunca podrá ser absolutamente infinito. En efecto: supóngase realizado este número; una inteligencia podrá conocerle, y formar este acto: multiplíquese el número existente por dos, por tres ú otro cualquiera; luego no implicará ninguna contradiccion el que dicho número se aumente, luego no será infinito.

Esta dificultad, concluyente á primera vista, dista mucho de serlo, si se la examina con cuidado. El acto intelectual de que se trata, seria imposible en la suposicion de la existencia de un número infinito. Si la inteligencia no conociese la infinidad del número, podria hacer el acto de la multiplicacion; pero incurriria en una contradiccion á causa de su ignorancia: siendo el número absolutamente infinito no puede tener

aumento, su multiplicacion es absurda: la inteligencia que quisiese ejecutarla combinaria dos ideas cuya repugnancia no conociera, pero que no dejarian por esto de ser repugnantes. Conocida por la inteligencia la absoluta infinidad del número existente, no podria asociarle nunca la idea de multiplicacion; porque sabria que existen ya todos los productos posibles.

92. El número absolutamente infinito, no puede expresarse en valores, ni algebráicos ni geométricos; con solo intentar dicha expresion, se le limita en algun sentido, y por tanto se destruye su infinidad absoluta. La expresion ∞ , si representase un número absolutamente infinito, no seria susceptible de ninguna combinacion, que la pudiese aumentar; por lo mismo que se la supone multiplicable por otros números finitos ó infinitos, no se toma su infinidad en un sentido absoluto.

El quebrado $\frac{a}{0}$, expresion de un valor infinito, tampoco merece en rigor este nombre: porque es evidente que sea cual fuere el valor de $\frac{a}{0}$, siempre será menor que $\frac{2a}{0}$, y en general que $\frac{na}{0}$, representando n , un valor mayor que la unidad.

93. En valores geométricos, tampoco es posible representar un número infinito.

Tomemos una línea de un pié. Es evidente que si prolongamos esta línea hasta lo infinito, en

direcciones opuestas, el número de los piés será en algun modo infinito; pues que se supone que el pié se repetirá infinitas veces: la expresion del número de los piés será la de un valor infinito. Ahora digo que este número no es infinito; porque hay otros mayores que él. En cada pié hay doce pulgadas; luego el número de pulgadas contenidas en la línea será doce veces mayor que el número de piés; luego este no es infinito. Tampoco lo será el de las pulgadas, porque estas á su vez pueden subdividirse en líneas, como estas en puntos y los puntos en otras cantidades menores; y es evidente que el número expresivo de cada uno de los valores menores, será respectivamente tantas veces mayor, cuantas expresa el número que designa la relacion del menor al mayor. Habrá doce veces mas pulgadas que piés: doce veces mas líneas que pulgadas: doce veces mas puntos que líneas; y así sucesivamente, sin que se pueda terminar jamás esta progression á causa de la infinita divisibilidad del valor lineal.

94. Llevando hasta lo infinito la divisibilidad de una línea infinita parece que tenemos un número infinito en los elementos que la constituyen; sin embargo por poco que se reflexione, se desvanece la ilusion. Porque salta á los ojos, que se pueden tirar infinitas líneas á mas de la su-
puesta, y como en todas ellas se puede llevar la divisibilidad hasta lo infinito, resulta que la suma de los elementos que entran en todas ellas for-

mará un número mayor que el de una cualquiera de las mismas.

95. Si quisiéramos representarnos un número infinito de partes en valores de extension, deberíamos suponer un sólido infinito en todas sus dimensiones; y además divididas todas sus partes hasta lo infinito. Pero ni aun en este caso tendríamos un número infinito absolutamente hablando, aunque tuviéramos el mayor que se puede representar en valores de extension.

Dado que existiese una extension infinita con una divisibilidad infinita, el número de sus partes no sería absolutamente infinito; porque fuera de los seres extensos se pueden concebir otros de diferente especie; y entonces, considerando á aquellos y á estos bajo la idea general de ser, se los puede reunir en un número que resultará mayor que el de los seres cuyo conjunto forma la extension.

96. Fínjase una especie cualquiera de seres multiplicada hasta lo infinito: el resultado no puede ser un número absolutamente infinito. La razon es la misma que la señalada en el párrafo anterior: la existencia de los seres de una especie, no hace imposible la existencia de los seres de otra especie; luego fuera de la supuesta infinidad del número en una especie determinada, hay otros números que reunidos con el primero, constituirán otro mayor que el pretendido infinito.

97. Para la existencia de un número absolu-

tamente infinito se necesita : 1.º la existencia de infinitas especies de seres ; 2.º la existencia de infinitos individuos en cada especie. Veamos si estas condiciones se pueden realizar.

98. La posibilidad intrínseca de especies infinitas parece indudable. La escala de los seres está entre dos extremos : la nada y la perfeccion infinita : el espacio que hay entre estos dos extremos es infinito ; los seres que en él existan pueden estar distribuidos en una gradacion infinita.

99. Admitida la posibilidad intrínseca de una gradacion infinita en la escala de los seres , ocurre la cuestion de si su posibilidad es no solo ideal sino tambien real ; esto es , si podria ser realizada. Dios es infinitamente poderoso ; si la gradacion infinita es intrínsecamente posible , Dios puede realizarla , porque todo cuanto no es intrínsecamente imposible cae bajo la omnipotencia divina. Por otra parte , suponiéndose como se debe suponer la libertad de Dios , no cabe duda en que es libre de querer criar todo lo que puede criar. Si pues no repugna la infinidad de las especies de los seres , distribuidos en una gradacion infinita , estos podrian existir si Dios lo hubiese querido. Entonces , negando todo límite al número de las especies y al de los individuos de cada especie , parece que existiria el número infinito , pues que no es dable excogitar al conjuuto de todos los seres ningun aumento ni límite.

En este supuesto, existirían los seres criados mas perfectos posibles, y en la esfera de las criaturas no sería dable concebir un ser mas perfecto. Todo cuanto se pudiese imaginar existiría ya, desde la nada hasta la perfección infinita.

100. Sin embargo, conviene observar que el conjunto de seres criados, fuera cual fuese su perfección, estaría sujeto necesariamente á una condición de que solo se exime el ser infinito por esencia: la dependencia de otro ser. Esta condición envuelve la limitación; luego todos los seres criados serán finitos.

101. Ocurre aquí una cuestión. El carácter de finito que se encuentra en todos los seres creados, ¿envuelve un límite determinado del cual no puedan pasar? Si este límite existe ¿no queda limitado también el número de las especies posibles? Y si estas especies no son infinitas ¿no es una ilusión el número infinito?

Aunque la posibilidad intrínseca de la escala infinita de los seres, nos parezca indudable (98), debemos guardarnos de resolver con demasiada ligereza la cuestión presente. Ateniéndonos á los conceptos indeterminados, no vemos ningún límite posible; pero ¿sucedería lo mismo, si poseyésemos un conocimiento intuitivo de las especies? ¿podemos asegurar que en las propiedades particulares de los seres, combinadas con la limitación y dependencia que les son esenciales, no descubriríamos un término, del cual no pueden pasar, por el constitutivo de su propia naturale-

za? ¡Cuán impotente es la filosofía para resolver semejantes cuestiones! Contentémonos con plantearlas.

102. Sea lo que fuere de esta infinidad de especies, y de su perfeccion respectiva, creo que no puede existir un número actualmente infinito.

Entre las especies de los seres se contarían las inteligencias que ejercen sus actos con sucesion. Esto es evidente; ya que en dicho número entrarían los espíritus humanos de los cuales no podemos dudar que piensan y quieren de una manera *sucesiva*. Los actos de estas inteligencias son numerables, como nos lo atestigua la conciencia; luego no existirá jamás un número infinito; pues que dichos actos, por lo mismo que son sucesivos, no pueden existir juntos.

103. Si se responde que en tal caso se podría suponer que todos los espíritus incluso el nuestro, no tienen mas que un solo acto de inteligencia y voluntad, replicaré que esto, á mas de hallarse en contradiccion con la naturaleza de los seres criados, que por lo mismo que son finitos están sujetos á mudanzas, tiene el inconveniente de que elimina de un golpe muchas especies de seres: y así, lejos de salvar la infinidad del número, la hace imposible. Además ¿quién puede negar la posibilidad de lo que existe? y si ahora existen como nos lo enseña la experiencia propia, seres que tienen sus actos sucesivos ¿por qué no habrían de ser posibles los mismos seres en el supuesto de que la omnipotencia divina

hubiese ejercido en toda su plenitud su infinita fuerza creadora?

104. Esta dificultad que fundada en las naturalezas de las inteligencias finitas, parece que imposibilita la existencia de un número infinito, se robustece todavía mas considerando la cuestion bajo un punto de vista mas general.

Para que exista un número verdaderamente infinito, es necesario que fuera de lo existente no pueda haber nada *numerable*. Lo que se numera no son solo las substancias, sino tambien las modificaciones. Esto ya lo he demostrado con respecto á las inteligencias; y se verifica en general de todos los seres finitos. Todo ser finito es mudable, y sus mudanzas se pueden contar. Las modificaciones traídas por las mudanzas no pueden existir juntas, porque algunas de ellas se excluyen recíprocamente; luego no es posible jamás el número actual infinito.

105. Apliquemos estas observaciones al mundo sensible. El movimiento es una modificacion á que están sujetos los cuerpos. Esta modificacion es sucesiva esencialmente. Un movimiento cuyas partes coexistiesen, es un absurdo. La coexistencia de los diferentes estados, resultantes de movimientos diversos, es tambien un absurdo: cosas contradictorias no pueden existir juntas; y contradictorias son muchas de estas situaciones, pues que la una envuelve por necesidad la negacion de las demás. Si una línea que cae sobre otra, gira al rededor de un punto, irá descri-

biendo sucesivamente diferentes ángulos. Cuando forme un ángulo de 45 grados, no lo formará de 30, ni de 40, ni de 70, ni de 80: estas cosas se excluyen recíprocamente. Una porcion de materia formará diferentes figuras segun la disposicion que se dé á las partes de que se compone. Cuando formen una esfera, no formarán un cubo: estos dos sólidos no pueden existir á un mismo tiempo formados de una misma porcion de materia.

106. Esta variedad de movimientos y de formas es numerable. A cada paso medimos el movimiento, aplicándole la idea de número; á cada paso contamos las figuras que ha tenido una porcion de materia, por ejemplo un pedazo de cera al que se han dado sucesivamente diferentes formas; y sea cual fuere el número de los seres que se supongan existentes, cada uno de ellos será susceptible de transformaciones que se podrán contar: luego se halla en la misma naturaleza de las cosas una imposibilidad intrínseca para la existencia de un número actual infinito.

107. Me inclino á creer que estas razones demuestran plenamente la imposibilidad del número actual infinito, y si no me atrevo á decir que estoy seguro de haber dado una demostracion completa, es porque la naturaleza del objeto ofrece de suyo tantas y tan graves dificultades, ofusca y confunde de tal suerte el débil entendimiento del hombre, que siempre hay motivos para temer que aun en los racionios al parecer mas

claros, mas bien trabados, mas concluyentes, se oculte algun vicio que los haga claudicar, y así tomemos por verdad incontestable lo que es pura ilusion. Sin embargo, no puedo menos de observar que para combatir esta demostracion, parece que será preciso desentenderse de nuestras ideas primordiales; exclusion entre el ser y el no ser; y la necesidad de sucesion, de tiempo, para que puedan realizarse cosas contradictorias.

108. Quizás se me objetará que las modificaciones contradictorias no entran en el número infinito, el cual se refiere á solo lo posible; pero esto no destruye mi demostracion, antes bien la confirma: porque como el número absolutamente infinito, implica absoluta negacion de todo límite; por lo mismo que al tratar de realizar este concepto, me hallo con cosas contradictorias, digo que la realizacion del concepto es contradictoria, porque el concepto general é indeterminado se extiende mas que todo número posible.

109. El origen de esta mayor extension se halla en que el concepto indeterminado prescinde de todas las condiciones, inclusa la del tiempo; y de estas condiciones no prescinde ni puede prescindir la realidad. De aquí dimana el conflicto entre el concepto y su realizacion; y así se explica, por qué siendo la realizacion imposible, el concepto no es contradictorio.

Supongamos realizado un número con todas las especies posibles, con todos los individuos po-

sibles, nosotros podemos reflexionar sobre el concepto del número infinito, y decir: para la verdadera infinidad del número se necesita absoluta carencia de todo límite; ahora bien, pensando en el conjunto de cosas que existen, le hallamos un límite, porque concibiendo aquel conjunto de unidades en general, le podemos añadir otro número que exprese las nuevas modificaciones que puedan sobrevenir. En el instante A el conjunto de unidades, por grande que sea, le supondremos expresado por M. En el instante B habrá un conjunto nuevo de unidades que podremos expresar por N. Luego tendremos que el resultado $N+M$ será mayor que N ó que M solos; luego ni N ni M son infinitos absolutamente. El concepto indeterminado, prescinde de los instantes, y se refiere á la sola suma; y de aquí es que abarca cosas que no pueden existir juntas.

CAPÍTULO XV.

IDEA DEL SER ABSOLUTAMENTE INFINITO.

110. Entramos en una cuestion sumamente difícil. Si la idea de lo infinito en general ofrece graves dificultades, no son menores las que presenta la idea del ser absolutamente infinito. Hemos encontrado que hay diferentes órdenes de

infinitos, siendo cada uno de ellos un concepto formado por la asociacion de dos ideas: la de **un** ser particular, y la de negacion de límite. Pero es fácil echar de ver que ninguno de los infinitos examinados hasta ahora, lo es en todo el rigor de la palabra; todos son limitados bajo muchos aspectos; ninguno de ellos puede confundirse con el ser infinitamente perfecto. La idea de este ser, aunque siempre muy incompleta para nosotros mientras estamos en esta vida, es susceptible de mas análisis del que emplean algunos autores que la usan sin las aclaraciones debidas. Las muchas y graves dificultades que tendremos que soltar en este análisis, indican la necesidad de una meditacion profunda, y la trascendencia de los errores á que puede dar origen la mala inteligencia del verdadero sentido de la palabra infinito, aplicada á Dios.

111. ¿Qué es un ser absolutamente infinito? A primera vista parece que se ha explicado todo con decir que el ser absolutamente infinito es el que no tiene ninguna negacion de ser; pero esto es una nocion general que deja mucho que desear. En efecto, el ser infinito no tiene ninguna negacion de ser; esto es una verdad incontestable; pero verdad tal, y tan superior á nuestro alcance, que ofrece á nuestro flaco entendimiento una confusion asombrosa, tan pronto como queremos fijar con exactitud su verdadero sentido.

112. Si el ser absolutamente infinito no tiene

ninguna negacion de ser, parece que nada se podrá negar de él; por el contrario, todo se podrá afirmar, porque será todo; en cuyo caso el panteismo surge de la idea de infinidad. Si con respecto al ser infinito se puede establecer una proposicion negativa verdadera, hay en él alguna negacion de ser, esto es, del predicado que se niega en la proposicion.

No se puede decir que cuando se aplican á Dios las proposiciones negativas, se niegue solo una negacion, porque en realidad se niegan de Dios cosas positivas. Cuando digo Dios no es extenso; niego de él una realidad que es la extension. Cuando digo Dios no es el universo; niego de él una realidad que es el universo. Luego las proposiciones negativas aplicadas á Dios, no niegan solas negaciones, sino realidades.

La dificultad parece que no se suelta diciendo que estas realidades negadas envuelven imperfeccion, y que por consiguiente repugnan á Dios: Esto es mucha verdad, pero ahora tratamos de explicar la idea de lo absolutamente infinito, y la dificultad milita contra el supuesto de que la idea de absolutamente infinito se quiera explicar por la absoluta ausencia de negacion de ser. Si estas realidades son algo, cuando se las niega de Dios, se niega algun ser; y como la proposicion no puede ser verdadera si no hay en Dios la negacion del ser negado, resulta que no es exacto el decir que el ser absolutamente infinito es el que no tiene ninguna negacion de ser.

113. Además, un ser de esta naturaleza parece que no podría tener ninguna propiedad; porque entre las propiedades positivas las unas se excluyen á las otras: la inteligencia y la extension son propiedades positivas que se excluyen recíprocamente. La libertad de albedrío y la necesidad, son propiedades que con respecto á una misma cosa, se excluyen tambien: luego el ser infinito no puede tener todas las propiedades, si no queremos convertirle en un conjunto de absurdos, á manera de los panteistas.

114. El ser infinito contendrá todo ser en cuanto no incluye imperfeccion: esto es mucha verdad; pero todavía nos restan grandes dificultades. ¿Qué es perfeccion? ¿qué es imperfeccion? hé aquí dos cuestiones nada fáciles de resolver; y sin embargo no podemos adelantar un paso hasta que hayamos fijado el sentido de estas palabras.

115. La idea de perfeccion envuelve la de ser; la nada no puede ser perfecta: un no ser perfecto es una contradiccion manifiesta.

116. No todo ser es perfeccion absoluta; pues que hay maneras de ser que envuelven imperfeccion: lo que es perfeccion para una cosa, es imperfeccion para otra.

117. En los seres finitos, la perfeccion es relativa: una fábrica muy perfecta seria un templo muy imperfecto; una pintura muy propia para un salon de lujo, podria ser una profanacion si se la colocase en un Santuario. La perfeccion parece

consistir en ser una propiedad conducente al fin de la cosa. Esta idea no es aplicable al ser infinito, el cual no tiene ni puede tener mas fin que á sí propio: luego la perfeccion en lo absolutamente infinito, no puede ser relativa, ha de ser absoluta.

118. Si la perfeccion es ser, parece que la del ser infinito ha de consistir en algunas propiedades, que se hallen formalmente en el mismo, las cuales en tal caso es menester que no incluyan imperfeccion. Un ser absolutamente indeterminado, esto es, sin ninguna propiedad, no se concibe en qué podrá consistir: ¿qué seria *una cosa* sin inteligencia, sin voluntad, sin libertad? Las proposiciones en que se afirman de Dios estas propiedades, son verdaderas; luego las propiedades existen realmente en el sujeto del cual se afirman.

119. Un ser infinitamente perfecto ha de tener todo perfeccion; ¿qué es *todo* en este caso? ¿serán todas las posibles? ¿cuáles son las posibles? las que no repugnan. ¿A qué se refiere la repugnancia? se habla de la repugnancia recíproca, ó de la repugnancia con un tercero; si de la primera, es necesario presuponer uno de los dos extremos para que el otro pueda repugnar; en tal caso, ¿cuál es el preferible? Si se habla de la segunda ¿qué será este tercero al cual se refiere la repugnancia? ¿en qué se fundará esta?

Si se dice que por toda perfeccion se entiende

todo lo que nosotros podemos concebir, permanece la misma dificultad: porque si se habla de la concepcion de un ser finito, la concepcion no es infinita; si de la de un ser infinito, se comete peticion de principio: pues al tratar de explicar sus perfecciones se apela á lo que él puede concebir.

Para resolver las dificultades que preceden, es necesario fijar las ideas.

120. Negar una cosa de otra puede hacerse de dos maneras: refiriéndose la negacion á una propiedad ó á un individuo. Si digo que una superficie no es un triángulo, puedo referir el predicado ó á la especie del triángulo en general, ó á un triángulo individual; en el primer caso negaré que la figura sea triangular; en el segundo negaré que la figura sea otro triángulo dado. Dios no es extenso; aquí se niega una propiedad; Dios no es el mundo; aquí se niega un individuo.

Es evidente que para atribuir á un ser la infinidad absoluta, es necesario que tanto con respecto á propiedades como á individuos, no se niegue de él ningun ser propiamente dicho, con tal que la afirmacion del predicado pueda hacerse sin faltar al principio de contradiccion. Esta excepcion es absolutamente indispensable; si no se quiere que el ser infinito se convierta en el mayor de los absurdos, como sucederia si de él pudiesen afirmarse cosas contradictorias.

Con esta aclaracion creo que se puede explicar

algun tanto la idea de la infinidad absoluta, nó considerada en abstracto, sino aplicada á un ser realmente existente.

CAPÍTULO XVI.

SE AFIRMA DE DIOS TODA LA REALIDAD,
CONTENIDA EN LOS CONCEPTOS INDETERMINADOS.

121. Ya hemos visto que nuestros conocimientos son de dos clases: unos generales é indeterminados, otros intuitivos (Lib. IV): recorramos todos los objetos conocidos por nosotros, indeterminada ó intuitivamente, y veremos que ninguno se niega de Dios sino en cuanto implican contradicción.

122. Los conceptos generales é indeterminados son los de ser y no ser, substancia y accidente, simple y compuesto, causa y efecto. Todo lo que hay de real en estos conceptos se afirma de Dios.

123. Ser, ó cosa realmente existente, se afirma del ser infinito. Lo que no es, no tiene ninguna propiedad.

124. Substancia ó ser subsistente por sí mismo, se afirma también de Dios.

Prescindo de si las ideas de ente y substancia se aplican unívocamente á Dios y á las criaturas:

esta es una cuestion de las escuelas; para mi objeto me basta el que se entienda que se aplica al ser infinito la idea de ser en cuanto opuesta á la del no ser, y la de substancia en cuanto se opone á la de accidente, ó bien en cuanto significa una cosa que encierra lo necesario para subsistir por sí misma, sin necesidad de estar inherente á otra.

125. La idea de accidente no puede aplicarse al ser infinito; mas por esto no se niega de él nada positivo; antes se afirma una perfeccion, cual es el que no tiene necesidad de estar inherente á otro. Esto es perfeccion, es ser, es fuerza de ser; negarle pues la calidad de accidente es remover una negacion. Además, por lo mismo que se le atribuye el ser substancia, se le niega el ser accidente; estas dos ideas son contradictorias, no pueden atribuirse á un mismo tiempo á un mismo sujeto.

126. Se afirma de Dios que es simple. Con esto no se niega nada; y para convencernos de esta verdad recordemos lo que es simple. Lo simple es lo uno (Lib. VI, Cap. II y III); lo compuesto es un conjunto de seres; si las partes son reales, como deben serlo para que haya verdadera composicion, el resultado es un conjunto de seres reales, subordinados á cierta ley de unidad. Cuando se dice pues que Dios es simple, se viene á significar que Dios no es un conjunto de seres sino un ser; lo que no envuelve ninguna negacion, antes por el contrario encierra la afir-

macion de una existencia no dividida en varios seres.

127. La idea de causa, es decir de actividad que produce en otro un tránsito de no ser á ser, ó de ser de una manera á ser de otra, se atribuye tambien á Dios. Esto no envuelve ninguna negacion, sino una afirmacion de ser; puesto que la causa es no solo ser, sino un ser que abunda de perfeccion para comunicarla á los otros.

128. La idea de efecto no se puede aplicar á Dios; pero esto lejos de ser una negacion, es una afirmacion. Todo efecto es una cosa producida, y que por consiguiente ha pasado del no ser al ser: negar pues la calidad de efecto, es remover la negacion del ser, es afirmar la plenitud del ser.

129. Lo que se ha dicho de las ideas de causa y efecto, se puede extender á las de necesario y contingente. La proposicion negativa: Dios no es contingente; es una afirmacion; porque la contingencia es la posibilidad de no ser. Negar esta posibilidad, es afirmar la necesidad de ser: lo que es perfeccion y plenitud de perfeccion.

CAPÍTULO XVII.

COMO SE ÁFIRMA DE DIOS TODO LO NO CONTRADICTORIO
CONTENIDO EN LAS IDEAS INTUITIVAS.

130. Todo lo positivo que se encierra en los conceptos generales é indeterminados, se afirma de Dios: la reseña que precede lo deja fuera de duda. Veamos ahora si se verifica lo mismo en cuanto á las ideas intuitivas. Estas por lo que toca á nuestro entendimiento, se reducen á lo siguiente: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad.

131. La sensibilidad pasiva, ó sea la forma bajo la cual se ofrecen á nuestros sentidos los objetos del mundo externo, no conviene al ser infinito. Esta proposicion negativa, el ser infinito no es pasivamente sensible, » es rigurosamente verdadera. ¿Con esta proposicion se niega de Dios algo positivo? examinémoslo.

La forma de la sensibilidad pasiva es la extension, en la cual entra necesariamente la idea de multiplicidad. Lo extenso es por necesidad un conjunto de partes: negar de Dios la extension es afirmar su simplicidad, es negar que sea un conjunto de seres, es afirmar la unidad indivisa de su naturaleza.

132. Prescindiendo de la extension, no hay en la sensibilidad pasiva de los objetos nada mas

que la relacion de causas que producen en nosotros los efectos llamados sensaciones. Esta causalidad se debe y puede afirmar de Dios; porque es cierto que la causa infinita es capaz de producirnos todas las sensaciones sin que necesite ningun intermedio.

133. La proposicion negativa, «el ser infinito no es material,» no significa mas en el fondo que la otra: «el ser infinito no es pasivamente sensible.» La íntima naturaleza de la materia nos es desconocida; lo que de ella sabemos es que se ofrece en intuicion á nuestra sensibilidad como un objeto esencialmente múltiplo, bajo la forma de extension. Cuando negamos pues que Dios sea material ó corpóreo, negamos su sensibilidad pasiva, ó bien su multiplicidad bajo la forma de extenso.

134. Las demas propiedades de la materia, como movilidad, impenetrabilidad, divisibilidad y otras semejantes, se refieren todas á la extension ó á alguna impresion particular causada en nuestros sentidos. Las dificultades que pudieran suscitarse quedan pues desvanecidas con lo dicho en los párrafos anteriores.

La inercia, ó sea la indiferencia para el movimiento ó la quietud, significa una propiedad puramente negativa. La incapacidad de toda accion, la falta de un principio interno productivo de mudanzas, la disposicion puramente pasiva á recibir todas las que se le quieran comunicar.

135. Resulta pues demostrado que el negar

á Dios la sensibilidad pasiva ó la naturaleza corpórea, es la afirmacion de su naturaleza indivisa, de su actividad productiva, y de la imposibilidad de sufrir ninguna especie de mudanza.

136. La sensibilidad activa ó sea la facultad de sentir, tiene dos caractéres que conviene deslindar. En la sensacion hay dos cosas: 1.^a la afeccion causada en el ser sensitivo por el objeto sensible; 2.^a la representacion del ser sensible en lo interior del sensitivo. Lo primero es puramente pasivo, y supone la posibilidad de ser afectado por un objeto, y por consiguiente de estar sujeto á mudanza. Esto no conviene ni puede convenir al ser infinito; negarlo es afirmar la inmutabilidad, esto es, la necesidad de permanecer siempre en un mismo estado. Lo segundo es una especie de conocimiento de un órden inferior, por el cual el ser sensitivo percibe á su modo el objeto sensible. La representacion de todos los objetos debe hallarse por necesidad en el ser infinito; por consiguiente todo lo que se encuentra de intuitivamente perceptivo, en las facultades sensitivas, debe hallarse en la percepcion del ser infinito; quiero decir, que todo cuanto la sensibilidad nos ofrece de los objetos externos, todo cuanto traslada á nuestro interior de lo que existe en lo exterior, todo se debe hallar en la representacion que tiene dentro de sí la inteligencia infinita. ¿Bajo qué forma se presentan los objetos á la intuicion del ser infinito? el hombre lo ignora; pero es cierto que á

esta intuicion se ofrece todo lo que se encierra *de verdad* en las representaciones sensitivas.

137. La inteligencia, ó sea la percepcion de los objetos, prescindiendo de las formas de la sensibilidad, encierra algo positivo que es la percepcion de los seres y sus relaciones; pero en nosotros está acompañada muchas veces de una circunstancia negativa, cual es la falta de objetos determinados á que se pueda referir el concepto general. El ser infinito que ve en una sola intuicion todo cuanto existe y puede existir, encierra todo lo que hay de positivo en la inteligencia, y no adolece de lo negativo que es una imperfeccion.

138. En cuanto á la voluntad, es evidente que se debe afirmar de Dios; porque al ser infinito no se le puede negar esa actividad íntima, espontánea, que se llama querer, y que por su naturaleza no implica ninguna imperfeccion.

139. La voluntad de Dios, aunque una y simplicísima, se distingue en necesaria y libre, segun los objetos á que se refiere. Esto da origen á varias proposiciones negativas cuyo sentido conviene examinar.

Se dice: Dios no puede querer el mal moral; esta proposicion aunque negativa, lógicamente considerada, es en el fondo afirmativa. Dios no puede querer el mal moral, porque su voluntad está invariablemente fija en el bien, en aquel tipo sublime de toda santidad que contempla en su esencia infinita. La impotencia para el mal

moral es en Dios una infinita perfeccion de su santidad infinita.

140. La voluntad divina puede referirse á objetos exteriores, que siendo finitos, se prestan á ser combinados de diferentes maneras, y cuya existencia ó no existencia pueden ser convenientes ó no convenientes segun el fin que se proponga el agente que los debe producir y modificar. Sobre estos objetos se ejerce la voluntad libre de Dios; y al decirse que no tiene necesidad de hacer esto ó aquello, no se niega nada, antes se afirma una perfeccion: esto es, la facultad de querer ó no querer, ó querer de este modo ó de otro, objetos que por su naturaleza finita no pueden ligar la voluntad infinita.

141. De lo dicho resulta que toda la realidad no contradictoria que se halla en las ideas generales, ya sean indeterminadas ya intuitivas, se afirma del ser absolutamente infinito. En cuanto á las realidades individuales (120) es evidente que no se pueden afirmar del ser infinito las finitas, sin caer en contradiccion. Esta proposicion: «el ser infinito es el universo corpóreo,» equivale á esta otra: «el ser *infinito* es un ser esencialmente *finito*.» La misma contradiccion se hallará en cualquiera proposicion donde el sujeto sea el ser infinito, y el predicado una realidad individual distinta del ser infinito. Bastan aquí estas indicaciones, que se comprenderán mas á fondo al tratar de la multitud de las substancias, contra el error de los panteistas.

CAPÍTULO XVIII.

LA INTELIGENCIA Y EL SER ABSOLUTAMENTE INFINITO.

142. No se debe concebir al ser infinito como un objeto vago cual se ofrece en la idea general de ser, sino como dotado de verdaderas propiedades que sin dejar de ser reales, se identifican con su esencia infinita. Un ser que no sea algo, del cual no se pueda afirmar alguna propiedad, es un ser muerto, que nosotros no concebimos sino bajo la idea general de cosa, y que hasta se nos ofrece como imposible de realizar. No es así como ha concebido la humanidad al ser infinito: la idea de actividad se ha unido siempre á la idea de Dios; y esta actividad nó en general, sino de una manera fija: en lo interior, actividad de inteligencia; en lo exterior, actividad productiva de los seres.

143. La idea de actividad en general, no excluye toda imperfeccion: la actividad para el mal es una actividad imperfecta; la actividad con que obran recíprocamente unos sobre otros los seres sensibles, está sujeta á las condiciones de movimiento, de extension, y por consiguiente no está exenta de imperfecciones. La actividad intrínsecamente pura, hermosa, y que considerada en sí, no envuelve ninguna imperfeccion, es la intelectual.

Esta es una actividad inofensiva, que por sí sola nunca daña; una facultad imaculada que por sí sola nunca se mancilla.

144. Entender el bien es bueno; entender el mal tambien es bueno; querer el bien es bueno; querer el mal es malo; hé aquí una diferencia entre el entendimiento y la voluntad: esta puede mancharse por su objeto, el entendimiento nunca; el moralista considera, examina, analiza las mayores iniquidades, estudia los pormenores de la corrupcion mas degradante; el político conoce las pasiones, las miserias, los crímenes de la sociedad; el jurisconsulto conoce la injusticia bajo todos sus aspectos; el naturalista, el médico fijan su contemplacion en los objetos mas deformes y asquerosos; y por eso la inteligencia no se mancilla. Dios mismo conoce todo lo malo que hay y puede haber en el órden físico, como en el moral, y su inteligencia permanece inmaculada.

145. De la libertad como tal, abusan los seres criados; porque ella de suyo es principio de accion, y puede dirigirse á lo malo; en cuanto á la inteligencia por sí sola, no se abusa de ella; de suyo es un acto inmanente ó intransitivo, en que se representan objetos reales ó posibles; el abuso no comienza hasta que la voluntad libre combina los actos de la inteligencia y los ordena á una accion mala; hasta que se introduce en las combinaciones intelectuales el acto de la voluntad no hay conocimiento malo. Un conjunto de estratagemas para cometer el mas horrendo de los crí-

menes, podrá ser inocente objeto de una contemplacion intelectual.

146. Admirable cosa es la inteligencia. Con ella hay relaciones, hay orden, hay reglas, hay ciencia, hay arte; sin inteligencia no hay nada. Concebid si podeis el mundo sin que ella pree-
xista, todo es un caos; imaginad el orden ya existente y extinguid la inteligencia, el universo es un hermoso cuadro ante la helada pupila de un difunto.

147. A medida que los seres se elevan en el orden de la inteligencia los concebimos mas perfectos. Al salir de la esfera de lo insensible, y al entrar en el orden de la representacion sensitiva, comienza un mundo nuevo cuyo primer eslabon es el animal que tiene limitadas sus sensaciones á un reducido número de objetos, y cuya cima se halla en la inteligencia. La moral brota de la misma inteligencia, ó mejor, es una de sus leyes; es la prescripcion de la conformidad con un tipo infinitamente perfecto. Con la inteligencia, la moral se explica; sin ella, la moral es un absurdo. La inteligencia tiene sus leyes, sus deberes, pero que brotan de su propio seno, como el sol se alumbra á sí mismo con su propia luz. La libertad se explica con la inteligencia, sin esta la libertad es un absurdo. Sin inteligencia la causalidad se nos ofrece como una fuerza obrando sin objeto ni direccion, sin razon suficiente, es decir el mayor de los absurdos. Cuando algunos teólogos han dicho que el atributo constitutivo

de la esencia de Dios era la inteligencia, han emitido una idea que encierra un sentido filosófico admirablemente profundo.

148. Con el acto intelectual el ser no sale de sí mismo: el entender es una accion inmanente, que puede dilatarse hasta lo infinito, y ser ejercida con una intensidad infinita, sin que el ser inteligente se aparte de su interior; cuando mas profundo sea su entender, mas profunda será su concentracion en el abismo de su conciencia. La inteligencia es esencialmente activa; ella misma es actividad. Ved lo que sucede en el hombre: piensa, y la voluntad se despierta, y quiere; piensa, y su cuerpo se mueve; piensa, y sus fuerzas se multiplican, y todo cuanto tiene se halla á las órdenes del pensamiento. Figúrenos una inteligencia infinita en extension y en intensidad; una inteligencia en que no haya alternativas de accion y de descanso, de energía y de abatimiento; una inteligencia infinita que se conozca infinitamente á sí misma, que conozca infinitos objetos reales ó posibles, y con un conocimiento infinitamente perfecto; una inteligencia origen de toda verdad, sin mezcla de error; manantial de toda luz, sin mezcla de sombra; y nos formaremos alguna idea del ser absolutamente infinito. Con esa inteligencia infinita concibo la voluntad, y voluntad infinitamente perfecta; concibo la creacion, acto purísimo de voluntad fecundando la nada, llamando á la existencia los tipos que preexisten en la inteligencia

infinita; concibo la santidad infinita, concibo todas las perfecciones identificadas en aquel océano de luz. Sin inteligencia no concibo nada; todo se me presenta ciego; si se me habla de un ser absoluto que se halla en el origen de todas las cosas, me parece ver el caos antiguo, que en vano intento esclarecer. Las ideas de ente, de substancia, de necesidad divagan por mi entendimiento; pero todo en la mayor confusion: lo infinito no es para mí un foco de luz, es un abismo tenebroso; ignoro si estoy sumergido en una realidad infinita, ó si me pierdo en los espacios imaginarios de un concepto vacío.

CAPÍTULO XIX.

RESÚMEN.

Resumiendo la doctrina de los capítulos anteriores, diremos lo siguiente.

149. El exámen de la idea de lo infinito es de la mayor importancia; puesto que va inseparablemente unida con la idea de Dios.

150. Tenemos idea de lo infinito; pero las disputas que hay sobre su naturaleza y aun sobre su existencia, indican la obscuridad de la misma.

151. Finito es lo que tiene límites.

152. Infinito no es lo mismo que indefinido : lo infinito es lo que carece de límites : *in-finito* ; lo indefinido es aquello cuyos límites no están señalados : *in-definido*.

153. La diferencia entre lo infinito y lo finito se funda en el principio de contradiccion : lo finito afirma los límites , lo infinito los niega ; no hay medio entre el sí y el nó.

154. Límite es la negacion de un ser ó de algo real , aplicada á un ser ; el límite de una línea es el punto mas allá del cual no se prolonga ; el límite de una fuerza es el punto mas allá del cual no se extiende.

155. La idea de lo infinito , negando el límite , niega una negacion , luego es una idea afirmativa ; así como la idea de lo finito es negativa , porque afirma una negacion.

156. La idea de lo infinito se aplica á muchos órdenes de seres , y presenta singulares anomalías que parecen contradicciones. Una línea prolongada hasta lo infinito en una sola direccion , parece infinita , porque es mayor que todas las finitas ; y no es infinita porque tiene límite , en el punto de donde parte. Una cosa semejante se verifica en las superficies y en los volúmenes. Para explicar estas anomalías debemos atenernos á lo siguiente.

157. La idea de lo infinito no es intuitiva. No tenemos intuicion de ningun objeto infinito con infinidad absoluta ni aun relativa.

158. La idea de lo infinito es indeterminada.

es un concepto formado de la union de dos ideas indeterminadas : ser, y negacion de límite; todo en la mayor generalidad.

159. El concepto indeterminado de lo infinito no nos hace conocer ninguna cosa infinita.

160. Las anomalías y aparentes contradicciones que hallamos en la aplicacion de la idea de lo infinito, se desvanecen atendiendo á que la diferencia de los resultados dependè de la diferencia de condiciones bajo las cuales se aplica al concepto indeterminado de lo infinito. Cosas que serán infinitas bajo una condicion, dejarán de serlo si se las considera bajo otra; la contradiccion aparente resulta de que no se advierte el cambio de condiciones.

161. Tenemos concepto del número infinito, porque podemos unir en nuestro entendimiento las dos ideas indeterminadas : número, y negacion de límite.

162. Tenemos concepto de la extension infinita, porque podemos unir las dos ideas : extension, y negacion de límite.

163. La posibilidad, ó la no contradiccion de los conceptos, en el órden puramente ideal, no nos asegura de su posibilidad en el órden real. Cuando los conceptos se realizasen, su realidad no estaria en una extension abstracta, ni en un número abstracto, sino en *tales* seres extensos, en *tales* unidades; la determinacion implicada por la realidad, puede envolver contradicciones con la infinidad verdadera, no siéndonos posible

descubrir las en el concepto indeterminado, que prescinde de las condiciones de su realizacion.

164. Aunque tenemos concepto de la extension infinita, nos es imposible imaginárnosla.

165. No se descubre ninguna repugnancia extrínseca ni intrínseca en la existencia de la extension infinita.

166. Por medios puramente filosóficos no podemos saber si la extension del universo es finita ó infinita.

167. Un número absolutamente infinito, aunque puede concebirse indeterminadamente, no es susceptible de ninguna expresion aritmética ni geométrica; ninguna serie de las que los matemáticos llaman infinitas, expresa un número absolutamente infinito.

168. Se puede dar una demostracion de la imposibilidad intrínseca de un número *actual* infinito, fundada en la repugnancia intrínseca de la *coexistencia* de ciertas cosas *numerables*.

169. La idea del ser absolutamente infinito real, no puede ser indeterminada; es necesario que envuelva perfecciones positivas y formales.

170. Se debe afirmar del ser infinito, todo lo que no implica contradiccion. Lo absurdo no es perfeccion.

171. Analizando las ideas indeterminadas y las intuitivas, encontramos que toda la realidad que en las mismas se encierra, se afirma de Dios.

172. El ser absolutamente infinito debe ser inteligente.

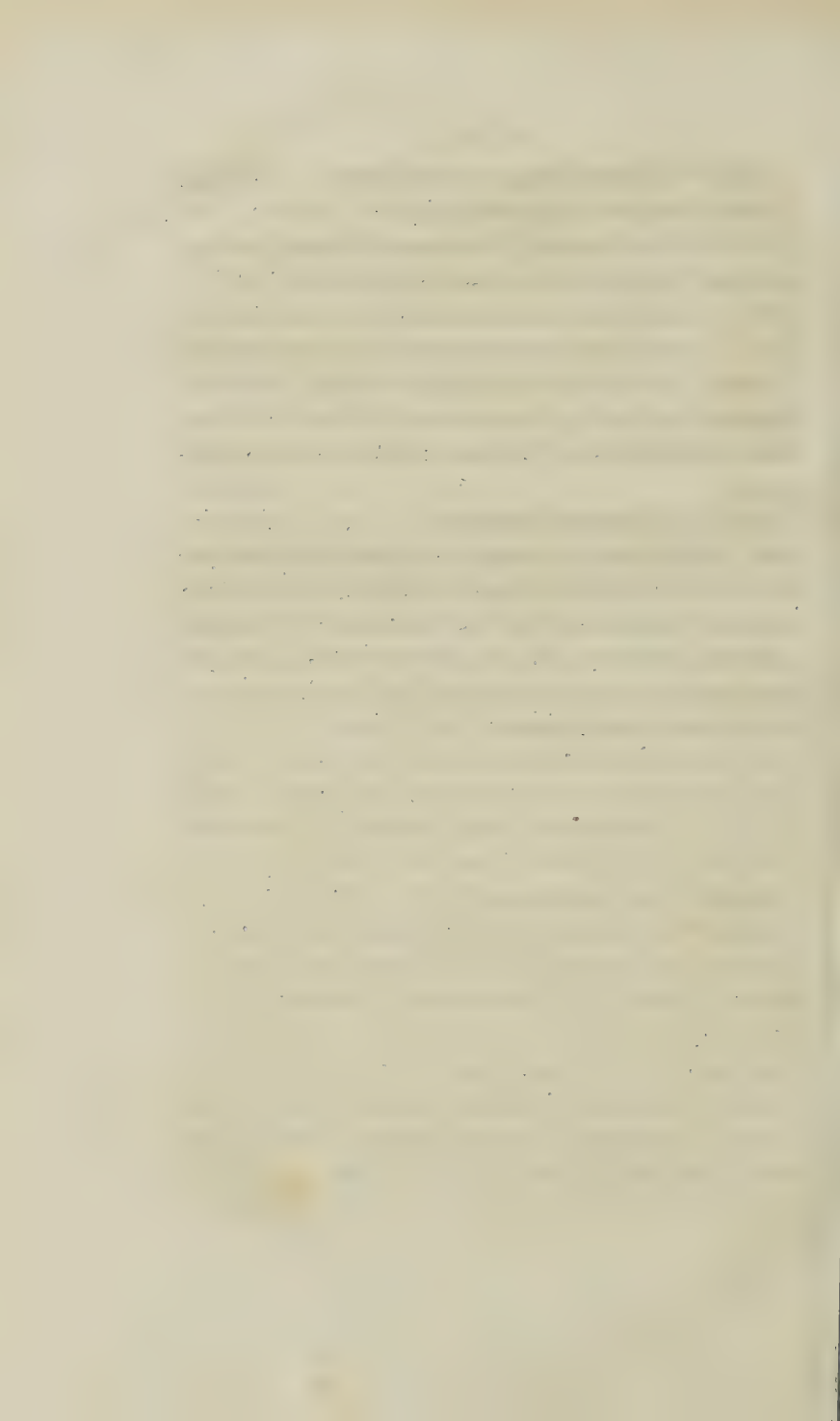
173. La inteligencia es una perfeccion que no implica ninguna imperfeccion.

174. La voluntad y la libertad deben tambien hallarse en el ser absolutamente infinito.

175. La idea indeterminada de lo infinito, se forma de la combinacion de las de ser y no ser.

176. La idea indeterminada de un ser absolutamente infinito, consiste en la idea del conjunto de todo ser, que no implique contradiccion.

177. La idea determinada de un ser infinito real, ó de Dios, se forma de la idea indeterminada de un ser absolutamente infinito, combinada con las ideas intuitivas, de inteligencia, voluntad, libertad, causalidad, y las demás que se puedan concebir sin imperfeccion, todas existentes en un grado infinito (I).



LIBRO NOVENO.

LA SUBSTANCIA.

CAPÍTULO I.

NOMBRE É IDEA GENERAL DE LA SUBSTANCIA.

1. ¿Qué es la substancia? ¿Tenemos de ella una idea bien clara y distinta? Las incesantes disputas de los filósofos sobre la idea de substancia y las continuas aplicaciones que hacemos de la misma, prueban dos cosas: 1.^a que la idea de substancia existe; 2.^a que su claridad y distincion no son tales como fuera de desear. Un mero nombre, vacío de toda idea, no llamaria tan vivamente la atencion de todos los filósofos, ni se emplearia con tanta generalidad, aun en el lenguaje ordinario; una idea bien clara y distinta no permitiria tantas disputas.

2. La importancia de esta idea se muestra en los resultados á que se hallan conducidos los filósofos, segun el modo con que la explican:

el sistema de Spinosa se funda todo entero en una mala definicion de la substancia.

3. En esta materia como en muchas otras, no parece lo mas acertado el comenzar por una definicion; á no ser que lo definido sea solo el nombre: definir una cosa es explicarla; y no se la puede explicar ignorándose lo que es, como se ignora, ó se supone ignorarse, cuando empiezan las investigaciones para conocerla. Si al principiar los filósofos sus tratados, en vez de decir la substancia es tal cosa, hubiesen dicho, por el nombre substancia entiendo tal cosa, se habrian ahorrado muchas dificultades.

4. Definido el nombre de substancia, aun cuando se le hiciese corresponder una idea clara y distinta, todavía fuera preciso averiguar hasta qué punto la idea representa objetos realmente existentes; ó si pertenece al orden de las que solo expresan la relacion de varias ideas, sin que tengamos medio de averiguar si esta relacion se halla ó nó en el mundo positivo: es decir, si la idea de substancia es solo obra de nuestro entendimiento, mero resultado de la combinacion de ciertas ideas, ó si nos es suministrada por la experiencia misma. Procuraré no incurrir en ninguno de estos defectos; no sé si podré evitarlos. Para este objeto, comenzaré analizando la palabra, atendiendo á su valor etimológico, y luego examinaré los diversos sentidos que se le dan. Este análisis de las palabras, es muy útil para el análisis de las ideas; porque muchas ve-

ces se halla en las palabras un fondo de verdad y exactitud, que no se habria sospechado; y del cual no nos aprovechamos debidamente, por falta de atender al significado comun.

5. La palabra substancia, *sub-stancia*, indica algo que está bajo, *sub-stat*, que es el sujeto sobre el cual están otras cosas; así como su correlativa accidente ó modificacion, expresa algo que sobreviene al sujeto, *accidit*; algo que le modifica, que está en él, como una manera de ser, *modus*.

6. Por este sujeto, substancia, parece que entendemos tambien algo constante en medio de las variaciones, algo que, si bien es sucesivamente de varias maneras, segun la diversidad de modificaciones que lo afectan, se conserva constante, é idéntico, bajo las diferentes transformaciones. Cuando decimos que la substancia ha recibido tal ó cual modificacion nueva, si bien entendemos que la substancia es de un modo nuevo, no queremos significar que ella en sí, sea otra, que haya perdido su íntimo y primitivo ser de substancia para revestirse de otro; sino que esta mudanza la consideramos como externa, y que ha dejado intacto un cierto fondo que es lo que apellidamos substancia.

Si así no fuese, si no concibiésemos algo que permanece constante, idéntico, bajo la modificacion, no concebiríamos la substancia como distinta de la modificacion. Esta pasa del no ser al ser, y viceversa; ahora es, y luego cede su puesto

á otra muy diferente; pero la substancia es una misma bajo las diferentes modificaciones; con la sucesion de estas no pasa del no ser al ser, y del ser al no ser, no cede su lugar á otra substancia. Desde el momento que atribuyésemos á la substancia la inestabilidad de su modificacion, no se distinguirían entre sí.

El lenguaje comun nos confirma esta verdad. Cuando ha habido una variacion de modificaciones, decimos que tal substancia se ha mudado, esto es, concebimos algo que existia ya antes de la mudanza, y que existe todavía despues de ella. Así decimos que tal modificacion ha desaparecido completamente; lo que no decimos de la substancia, sino que se presenta, ó que es de otra manera. Algo pues concebimos que permanece constante, idéntico á sí mismo, bajo las diferentes modificaciones; y á esto que es el sujeto en que se hacen las mudanzas, á ese algo que no desaparece con la desaparicion de las modificaciones, que no se muda íntimamente con las mudanzas de ellas, á eso lo llamamos substancia, sub-stancia, substratum.

CAPÍTULO II.

APLICACION DE LA IDEA DE SUBSTANCIA Á LOS OBJETOS CORPÓREOS.

7. Apliquemos á un objeto corpóreo, las ideas encerradas en la de substancia, que esto podrá contribuir á aclararlas, y tal vez nos sugerirá otras nuevas.

Este papel en que escribo, es susceptible de muchas modificaciones; sobre él puedo escribir mil cosas diferentes, en varios caracteres, en diversos colores; puedo plegarle de infinitas maneras; puedo darle infinita variedad de posiciones con respecto á los objetos que le rodean; puedo hacerle mover en todas las direcciones imaginables. Bajo esta infinidad de mudanzas, hay algo constante, algo que no se muda. Hay muchas cosas nuevas, pero hay una que no lo es, que es siempre la misma. Hay una que sufre esas mudanzas, pero conservando algo que no se muda. Si tiño el papel de verde, y luego de rojo; lo que es ahora rojo, es lo mismo que antes era verde, y primitivamente blanco; y á esto permanente refiero todas las mudanzas. Si se me presenta primero un papel blanco, y despues otro verde, y en seguida otro rojo, claro es que no es lo mismo que si á un solo papel se le dan todas estas transformaciones. ¿En qué está la dife-

rencia, á pesar de que las impresiones que me causa el color son las mismas? Está en que en un caso hay algo permanente, que ha pasado por las transformaciones sucesivas; y en otro, este *algo* no es lo mismo, es otro diferente. En un caso hay distintas modificaciones, en otro distintas substancias.

8. Profundicemos mas esta materia. Si solo recibiésemos las impresiones sucesivas, sin que tuviéramos ningun medio para referirlas á un mismo objeto, para enlazarlas en un punto comun, no encontraríamos ninguna diferencia entre los dos casos expresados. Así, supongamos que se nos pone delante el papel blanco, y luego obligados á apartar la vista encontramos despues en el mismo lugar, con las mismas dimensiones, y con la misma posicion un papel verde; y en seguida apartando otra vez los ojos, nos hallamos con un papel rojo: claro es que nos será imposible distinguir por la simple sucesion de las impresiones visuales, si es el mismo papel pintado sucesivamente con dichos colores, ú otros papeles que se le hayan sustituido. Pero si estamos presentes, si no apartamos la vista del lugar en que está el papel, veremos si se le pinta de nuevo ó si se le muda. En el primer caso, la aparicion del nuevo color se continuará con la misma sensacion del papel, no movido, haciéndose la transformacion sin perderle nosotros de vista, recibiendo él la sucesion continua de sus movimientos, de sus posiciones, bajo la mano

del pintor. Aseguraremos pues que el papel es el mismo, porque ha habido continuidad de sensacion, ó bien enlace de las sensaciones de los diferentes colores, con una tercera, que es la que resulta de la situacion del papel, de sus movimientos, y de cuanto nos sirve para conocer lo que es comun á lo segundo, y á lo primero. Pero si no hay nueva pintura del papel, sino sustitucion de otro papel pintado, veremos que el primer papel se quita; se interrumpe pues todo el órden de las sensaciones, y se presentan otras nuevas. Estas no tienen enlace con aquellas, y así hay para nosotros una *cosa* distinta.

9. Esto manifiesta como se engendra en nosotros la idea de substancia con respecto á los cuerpos; ó hablando con mas propiedad, como aplicamos á los cuerpos la idea de substancia. Cuando encontramos un lazo de varias sensaciones que las une por decirlo así en un mismo punto, *aquello* en que concebimos que se unen, lo llamamos substancia. Y como encontramos en la naturaleza muchos de esos puntos independientes entre sí, naturalmente decimos que hay muchas substancias corpóreas.

10. Al sentir una impresion, si la referimos á un objeto, ó la consideramos como objetiva, jamás la llamamos substancia, porque aquel objeto por sí solo, no es capaz de enlazar varias sensaciones. Recibimos la sensacion de encarnado; y sabido es que el vulgo, y aun los filósofos, fuera del acto en que filosofan, objetivan el color, es

decir, consideran el encarnado nó como una simple sensacion, sino como una calidad externa. A esta calidad por sí sola, nadie la llamará substancia; porque no es posible que por sí sola sirva de lazo á otras impresiones, ó á otras calidades. Si hay mudanza de color, el encarnado desaparece, y por tanto la impresion nueva se enlaza en el órden del tiempo con la de encarnado, mas no reside en ella. Si hay cambio de figura, aunque el encarnado continúe, no concebimos á este color como lazo necesario entre las dos figuras; pues que sabemos que la permanencia del encarnado es indiferente á la variedad de figuras, y estas podrian muy bien haber sufrido el mismo cambio, continuando ó desapareciendo aquel color.

Como en general hemos experimentado que ninguna sensacion se enlaza necesariamente con la otra, y que de muchas sensaciones enlazadas en un punto comun, desaparecen unas sin desaparecer las otras y recíprocamente, inferimos que ninguna de ellas es lazo necesario; y por tanto, aunque las objetivemos, no las atribuimos el carácter de substancia, de algo que permanezca idéntico á pesar de las mudanzas, y que sea como el recipiente de todas ellas.

11. Una propiedad hay en los cuerpos que es necesaria á todas las sensaciones, ó cuando menos á las dos principales, vision y tacto; la extension; á la cual miramos como un recipiente de todas las sensaciones, ya las consideremos en

nosotros, ya en los objetos. No vemos ni imaginamos, blanco ó negro, no tocamos ni imaginamos, caliente ó frio, blando ó duro, sin extension en que residan la blancura ó negrura, la blandura ó la dureza, el calor ó el frio. Así la extension podria quizás merecernos el honor de substancia, si no estuviese sujeta á otra condicion que la priva de este título. Si bien, cuando concebimos la extension en general, en toda su abstraccion, considerándola con el puro entendimiento como una mera continuidad, prescindimos absolutamente de toda figura; no obstante, cuando hemos menester una extension aplicada, que nos sirva de recipiente de las sensaciones, nos es imposible hallarla sin una configuracion determinada. No vemos simplemente un color, sino que le vemos en una extension circular, triangular ó de otra especie. Estas figuras se confunden con la extension misma, en cuanto es aplicada; y además tampoco sirven de lazo para las demás sensaciones. A veces, es verdad, una misma figura recibe diferentes colores, diferentes grados de calor ó frio, diferentes posiciones etc. etc., pero tambien á veces sucede lo contrario, y con el mismo color, con el mismo grado de calor ó frio, es decir con la continuidad de otras sensaciones, el objeto cambia de figura; y así como un círculo rojo se hacia antes círculo verde, así el mismo objeto rojo se hace circular, y despues triangular. En el primer caso la figura circular servia de lazo á las sensa-

ciones de los colores; en el segundo el mismo color sirve de lazo á las figuras.

12. Privada la extension de los honores de substancia, así como todas las demás sensaciones, en cuanto objetivadas; observamos que todas estas variaciones se suceden en los objetos, enlazándose unas sensaciones con otras. Así un mismo círculo toma diferentes colores, y un mismo color diferentes figuras; y otra vez cambian los colores y se reproducen los primeros, permaneciendo la misma figura; y otra vez se reproducen las primeras figuras permaneciendo los mismos colores. Inferimos pues que bajo aquella variedad hay algo constante; que bajo aquella multiplicidad hay algo uno; que bajo aquella sucesion de ser y no ser, hay algo permanente; y á esto constante, uno, permanente, á esto en que se verifican aquellas mudanzas, á esto que es el recipiente de ellas, que es el punto que las enlaza fuera de nosotros, y que nos proporciona á nosotros el concebirlas enlazadas, á esto lo apelidamos substancia.



CAPÍTULO III.

DEFINICION DE LA SUBSTANCIA CORPÓREA.

13. Pero ¿qué es en el órden sensible, el sujeto permanente de las transformaciones? ¿Es una pura ilusion? ¿Es una realidad? ¿Qué realidad será esa? ¿No se parece mas bien á una abstraccion? Una cosa que no es ningun color, sino que se presta á tenerlos todos; que no es ninguna calidad de las que experimentamos, sino el sujeto causa de todas ellas; que no es ninguna figura, sino que puede acomodarse á todas; que no es la extension pura, pues esta es una abstraccion, y aquello es un ser que sirve como de fondo á las demás cosas; un objeto corpóreo, que en sí, no puede afectar ningun sentido, ¿qué será? ¿No parece una cualidad oculta de los peripatéticos, un ser misterioso, fantástico, una mera ilusion? Examinémoslo, y para guardarnos de ilusiones apelemos á la experiencia.

14. Tomemos un pedazo de cera sin soltarle jamás de la mano, pintémosle de diferentes colores, borremoslos, y volvámosle á pintar, sujetémosle á diferentes temperaturas, ablandémosle al fuego, y luego endurezcámosle; démosle distintas figuras, de un globo, cilindro, paralelepípedo, mesa, vaso, estatua; yo pregunto: ¿todas esas mudanzas se han verificado en una misma cosa? sí. ¿Aquella cosa era ninguno de los colo-

res, ni figuras ni grados de temperatura? nó; pues todas estas calidades, eran y dejaban de ser permaneciendo la cosa la misma. ¿Cómo sé que la cosa ha permanecido la misma y no es otra? Porque ha habido continuidad de sensacion en el ojo fijo sobre el objeto; en el tacto, que si bien ha sentido las transformaciones de caliente y frio, duro y blando, esta figura ó la otra, ha experimentado que estas se hacian sin interrumpir la sensacion comun del tacto, de un objeto que no se soltaba, cuyo peso se experimentaba incesantemente. Luego hay algo allí que no es las transformaciones, sino lo que se transforma; algo que es comun á todas, que las recibe, que las enlaza, fuera de mí, y en mí.

15. Examinando lo que concebimos de aquello permanente, lo que nos resta despues de prescindir de sus cualidades, notamos lo siguiente.

1.º La idea de ser. Decimos, aquella cosa, algo, sujeto etc., etc., hablamos pues de un ser, de una realidad. Sin realidad no hay mas que nada: y la nada no puede ser sujeto de transformaciones, ni lazo de impresiones.

2.º La idea de ser que aquí encontramos, no es pura, no es de solo ser. Las calidades existen, son seres: y sin embargo no las confundimos con el sujeto.

3.º Lo que acompaña la idea de ser, es la de permanencia entre lo sucesivo, y la relacion de esta permanencia como punto de enlace, como centro fijo en medio de la sucesion.

16. Si quisiésemos pues definir la substancia corpórea, deberíamos limitarnos á decir que es *un ser permanente en que se verifican las mudanzas que se nos ofrecen en los fenómenos sensibles*. A esto se reduce nuestra ciencia: todo cuanto se añada sobre este punto, no puede pasar de hipótesis y conjeturas. En vano se me preguntará, qué es este ser: dadme la intuicion de la esencia de las cosas corpóreas, y os lo diré; pero mientras no las conozco sino por sus efectos, es decir, por las impresiones que en mí producen, no lo sé. Conozco que aquello es algo; conozco esta relacion con sus formas; conozco que estas se hallan en aquel sujeto, y no son el sujeto; aquí encuentro el límite de mi conocimiento. Al objeto que corresponde á esta idea compuesta de ser permanente y de su relacion á varias formas, á esto lo llamo substancia corpórea.

17. Por lo mismo que la substancia cambia de accidentes, permaneciendo ella la misma, se sigue que en su existencia es independiente de ellos; prescindiendo ahora de si puede ó nó existir sin ninguno, solo afirmo que ninguno de ellos en particular le es necesario. Y aquí es de notar una diferencia entre la substancia en sí y el medio por el cual se nos manifiesta y se pone en comunicacion activa ó pasiva con nosotros. Este medio son los accidentes, son esas formas transitorias con que se reviste. ¿Cómo podríamos tener ni aun noticia de la existencia de los cuerpos, sino por medio de las sensaciones? Y el

objeto de estas no es la substancia en su íntima naturaleza, sino sus calidades en cuanto afectan nuestros sentidos.

CAPÍTULO IV.

RELACIONES DE LA SUBSTANCIA CORPÓREA CON SUS ACCIDENTES.

18. En la idea de substancia corpórea, se incluye perfectamente la idea de permanencia, pero la de unidad, solo entra de un modo muy imperfecto. En toda substancia corpórea no concebimos sino una unidad facticia por decirlo así: pues lo que en ella permanece, no es uno, sino un agregado de muchos, como lo manifiesta la divisibilidad de la materia. De cualquiera substancia corpórea podemos hacer muchas, que tendrán el mismo derecho que la primera á llamarse substancias. Un pedazo de madera es substancia; este pedazo le podemos dividir en otros muchos que serán igualmente substancias. Todos ellos juntos formaban aquello que llamábamos una substancia; pero es claro que esta unidad era muy imperfecta, que mas bien era una reunion, y que si la considerábamos como una, era por relacion á la unidad de efecto que nos producía, con el enlace que daba á nuestras sensa-

ciones y á los fenómenos que de ella resultaban.

19. De esto se infiere que toda substancia corpórea encierra multiplicidad; y por consiguiente combinacion de los elementos que la componen. Esta combinacion no es permanente como lo enseña la experiencia; y por tanto, no hay substancia corpórea que no tenga cuando menos una modificacion: la disposicion de sus partes. Prescindiendo de las mudanzas de esta modificacion, claro es que nunca se la puede confundir con la substancia: aun cuando los cuerpos se presentasen constantemente á nuestros sentidos con la misma disposicion de sus partes, el *ser* permanente, se hallaria en las partes, y nó en su disposicion. Esta es una cosa externa, que sobreviene á lo existente; no hay reunion y combinacion, si no hay partes que reunir y combinar.

20. Entre la substancia y las modificaciones notamos una diferencia, y es, que la substancia es independiente de las modificaciones, pero las modificaciones no son independientes de la substancia. Esta, permaneciendo la misma, cambia de accidentes; pero un accidente permaneciendo uno mismo, no puede cambiar de substancia. La misma madera puede recibir sucesivamente muchas figuras; pero la misma figura en número, no puede pasar de una madera á otra. Dos pedazos de madera pueden tener una figura semejante ó diferente; cúbica, esférica, piramidal, etc. y tomar la una la de otra; pero en tal caso,

no hay identidad de figuras, sino semejanza; son las mismas en especie, mas nó en número.

21. Si se me pregunta, cómo sé que no hay mas que semejanza y nó identidad numérica en las figuras que sucesivamente toman los cuerpos, que no hay *permanencia* en las figuras que cambian de sujeto, y por consiguiente que una misma figura no pasa de una substancia á otra, así como una misma substancia pasa de una á otra figura, no me será difícil demostrarlo.

Por de pronto salta á los ojos la extrañeza de una figura cúbica, por ejemplo, pasando de un cuerpo á otro. ¿Qué es esta forma separada del cuerpo? ¿Cómo se sostiene en el tránsito? ¿Cómo no es exactamente igual en ambos, y se presenta con ligeras modificaciones? En el tránsito ¿habrá tambien sufrido modificacion? Entonces habrá modificacion de modificacion, y la figura en sí, en abstracto de todo cuerpo, resultará una especie de substancia de segundo orden, permanente en medio de las modificaciones. Claro es que esto son sueños, en que se aplica á la realidad lo que solo conviene á la idea en abstracto; que ese tránsito de formas supondria una existencia de ellas, por separado; y así podríamos tener cubos, esferas, triángulos, círculos etc., en abstracto, y toda clase de figuras, subsistentes en sí, sin aplicacion á nada figurado.

22. Pero todavía se puede dar de esta verdad otra demostracion mas rigurosa. Si se supone que una misma figura en número, pasa de un

cuerpo á otro, tendremos que el pedazo de madera A, que pierde la forma cúbica, la transmite al cuerpo B. Ahora, esta forma individual no puede estar en los dos á un mismo tiempo. Supongamos que despues de haber quitado á la madera A, la forma cúbica, se la devolvemos sin tocar al cuerpo B; claro es que no será la misma en los dos; luego tanta razon habia para que dijésemos que el cuerpo B no habia adquirido la misma sino otra semejante. Es evidente además que para dar á un cuerpo la forma cúbica no necesitamos quitársela al otro; luego la forma del uno no es *individualmente* la del otro; pues de lo contrario seria preciso decir, que es y no es, que se conserva y deja de existir á un mismo tiempo.

23. Las palabras *transmision* ó *comunicacion* del movimiento, que tanto se usan en la física, expresan una realidad, en cuanto se limitan al fenómeno sujeto á cálculo; pero significarian un absurdo, si se las entendiese en el sentido de que el *mismo* movimiento que se hallaba en un cuerpo, ha *pasado* á otro. La suma de las cantidades de movimiento despues del choque de los cuerpos duros, es la misma que antes; y esto se verifica repartiéndose entre ellos la velocidad, perdiendo el uno, y ganando el otro. Así lo enseña el cálculo, y lo atestigua la experiencia. Pero es evidente que no puede suceder que la *misma* velocidad individual que estaba en el cuerpo chocante se haya trasmitido al chocado; pues lejos de que

la velocidad sea separable del cuerpo, pasando de un sujeto á otro, ni siquiera se la concibe sino como una relacion en cuya idea entran las del cuerpo movido, del espacio y del tiempo. Es verdad que siendo Q la cantidad del movimiento antes del choque, el valor de Q permanece constante despues del choque; pero esto solo expresa el fenómeno con relacion á sus efectos, en cuanto sujeto á cálculo; pero nó que la velocidad que entra en el segundo miembro de la ecuacion sea formada de las partes de las anteriores. Sean A y B dos cuerpos, con cuyas letras expresaremos sus masas, y V, v , sus velocidades respectivas antes del choque. La cantidad del movimiento será $Q = A \times V + B \times v$. Despues del choque resultará una nueva velocidad, que llamaremos u y tendremos que la cantidad del movimiento será $Q = A \times u + B \times u$. Matemáticamente hablando, el valor de Q será el mismo; pero esto solo significa que si se expresan los resultados del movimiento, en números ó en líneas, tendremos lo mismo despues que antes del choque; mas no se entiende ni se puede entender, que en la velocidad u , considerada en cuanto se halla en el sujeto, haya un trozo de velocidad que se ha despegado de la V , para unirse con la v .

24. De esto resulta que los accidentes de los cuerpos no los concebimos realizables sin sujeto al que estén inherentes; y que las substancias no están inherentes á otro ser, y son concebidas y existen realmente, sin esta inherencia. La figura

no puede existir sin cosa figurada ; pero esta cosa figurada puede existir muy bien aunque se anaden todas las demás cosas. Analizando su naturaleza podremos encontrar, y encontraremos en efecto , que su existencia supone la existencia de otro ser que la haya producido ; pero entre las dos hallamos la relacion de causa y de efecto, mas nó la de inherencia , nó la de sujeto y modificacion.

25. Estas últimas consideraciones explican mas la idea de substancia corpórea. Habíamos encontrado (Cap. III) las notas siguientes : 1.^a ente ; 2.^a relacion de permanente á lo variable ; 3.^a sujeto de estas variaciones ; ahora encontramos la cuarta que es una negacion ; la no inherencia á otro. Este carácter negativo se halla incluido en el positivo : *sujeto permanente de variaciones* ; porque es claro que al concebir *sujeto permanente de variaciones*, ya no incluimos la inherencia, antes bien se la negamos, al menos implícitamente. La no inherencia supone algo positivo , algo en que se funde el no tener esta necesidad de estar adherido. ¿Qué es esto ? No lo sabemos. Conocemos que existe, pero no alcanzamos á explicarlo. Probablemente es inexplicable sin la intuicion de la misma esencia de las cosas ; y esta intuicion nos falta.

CAPÍTULO V.

CONSIDERACIONES SOBRE LA SUBSTANCIA CORPÓREA EN SÍ MISMA.

26. La idea de substancia, tal como la hemos explicado hasta aquí, envuelve una relacion á los accidentes en general (Cap. III). Pero esta idea no es la de una substancia indeterminada, sino la de substancia corpórea; y preciso es confesar la dificultad de concebir una substancia corpórea particular sin ningun accidente. Si á este papel en que escribo le despojo de todo cuanto tiene relacion con mis sentidos, y hasta prescindo de su figura y de su extension: ¿qué me resta para concebir algo particular determinado, algo que no sea la idea de ser en general, sino la de este ser en particular? Claro es que para que el objeto no se me desvanezca completamente, ó para que perdiendo toda individualidad, no se me confunda en la idea universal, debo reservarme algo por lo cual pueda decir *esto*; es decir, esto que se halla aquí, ó que me ha afectado de tal ó cual manera, ó que ha sido el sujeto de tales ó cuales modificaciones. Por donde se echa de ver que considero cuando menos su posicion con respecto á los demás cuerpos, ó su causalidad con relacion á las impresiones que me ha producido, ó su naturaleza de

sujeto de determinados accidentes. Así pues como la idea de substancia finita en general, envuelve relacion á ciertos accidentes en general, así la de substancia en particular, la envuelve á accidentes particulares.

27. Dicha relacion la encontramos en nuestro modo de concebir la substancia corpórea; no es fácil asegurar si la envuelve tambien en su naturaleza misma. Esta no la conocemos, y al querer examinarla, nos hallamos sobre un terreno distinto; se presentan á nuestra consideración las cuestiones sobre la esencia de los cuerpos.

28. La identidad de la substancia corpórea bajo sus diversas transformaciones, tampoco podemos asegurar hasta qué punto continúa. Los partidarios de la filosofía corpuscular consideran todas las transformaciones como simples movimientos locales, y todas las variaciones que vemos en los cuerpos, como simples resultados de la diferente posicion de las moléculas entre sí. Leibnitz resuelve la materia en una infinidad de mónadas, que no son los átomos de Epicuro, pero que conducen tambien á la invariabilidad substancial de los cuerpos, los cuales segun él, no son mas que el conjunto de substancias indivisibles llamadas mónadas. Los aristotélicos creian que de las mudanzas de los cuerpos, unas eran accidentales, como la de figura, movimiento, densidad, calor, frio etc. etc., otras substanciales, como el tránsito de la madera á ceniza. Pero en medio de esta variedad de sistemas, es nota-

ble el acuerdo en admitir algo permanente sujeto de las mudanzas. Con respecto á los atomistas, y á Leibnitz, es claro que admitian la identidad del sujeto; y por lo que toca á los aristotélicos, aunque la mudanza que inducia una forma substancial diferente de la primera, transformaba substancialmente el ser, de suerte que despues de la mudanza de la forma substancial, no podia decirse que el uno era substancialmente el otro; no obstante opinaban que habia un sujeto comun en esas mismas trasformaciones substanciales, que ellos llamaban *materia prima*. Tan claro, tan evidente es, que en medio de las transformaciones del mundo corpóreo hay algo permanente, que se encuentra reconocida esta verdad en todos los sistemas filosóficos.

29. Si esta substancia corpórea es una realidad, como lo es en efecto, es necesario que no solo exista, sino que sea algo determinado. A esta determinacion substancial del cuerpo, á esto que le constituye tal cosa, y que le distingue en su íntima naturaleza, en su esencia, de todos los demás cuerpos de otras especies, á esto llamaban los aristotélicos forma substancial; y al sujeto de esa forma, de esa actualidad, á ese sujeto comun á todos los cuerpos, le apellidaban *materia prima*, que era una pura potencia; una especie de medio entre el puro nada, y el ser en acto.

30. Sobre estos puntos se ha disputado desde que hay escuelas filosóficas y es probable que se

disputará en adelante; pero siempre con escaso fruto. Del mundo corpóreo conocemos su existencia, conocemos sus relaciones con nosotros, conocemos sus propiedades y sus leyes, en cuanto está sujeto á nuestra observacion; pero á su íntima naturaleza no alcanzan nuestros sentidos, no llegan nuestros instrumentos. A medida que adelanta el hombre en sagacidad de observacion y fuerza y delicadeza de instrumentos, descubre nuevos misterios, y ve que las barreras que él creia un *non plus ultra*, se retiran mas allá, en la inmensidad de un océano. ¿Las alcanzará algun dia? ¿Podrá dar la vuelta á ese mundo científico? ¿Está reservado al porvenir un conocimiento de la íntima naturaleza del sujeto de esa infinidad de fenómenos que nos asombran? difícil es creerlo. El telescopio á medida que se perfecciona, extiende los límites del universo, y parece caminar á lo infinitamente grande; la perfeccion del microscopio siguiendo la direccion opuesta, parece caminar hácia lo infinitamente pequeño. ¿Dónde están los límites? Es probable que el encontrarlos no es permitido al débil mortal, mientras habita sobre la tierra. El espíritu humano, tan activo, tan fecundo, se lanza sucesivamente hácia los dos extremos: pero cuando se lisonjea de llegar al último confín, siente que algo le detiene antes de alcanzar el objeto de sus nobles deseos; es la cadena que le une al cuerpo mortal, y que no le permite el libre vuelo de los espíritus puros.

CAPÍTULO VI.

SUBSTANCIALIDAD DEL YO HUMANO.

31. Al considerar las substancias corpóreas, no hemos encontrado la perfecta unidad; todas cuantas se sujetan á nuestros sentidos se resuelven en muchas otras, que á su vez son substancias tambien: resultando que los cuerpos, mas bien son agregados de substancias, que una sola substancia. La unidad no la encontramos en ellos; nosotros se la atribuimos, ó en cuanto forman un lazo comun de nuestras sensaciones, ó en cuanto esas diversas substancias las consideramos subordinadas á una que las vivifica y dirige. Así las partes de un cuerpo animado, constituyen una especie de unidad, en cuanto están subordinadas al principio que las anima.

32. De aquí no debemos inferir que la unidad verdadera no existe ni aun en los mismos cuerpos; si pudiésemos conocer su esencia misma, la hallaríamos sin duda, ya sea en las mónadas escogitadas por Leibnitz, ya en otra cosa mas ó menos semejante. Aunque este conocimiento de las esencias nos falte, sin embargo el raciocinio nos conduce á esta unidad. Lo compuesto se forma de partes; si este á su vez se compone de otras, y así sucesivamente, al fin hemos de llegar á algo que no se descompone: allí está lo

indivisible; ó mejor, la verdadera unidad. Este raciocinio vale, aun suponiendo que la materia es divisible hasta lo infinito. La divisibilidad hasta lo infinito supondria infinidad de partes en que se podria dividir: estas partes pues existirian; esos elementos infinitésimos serian reales, en ellos estaria la unidad.

33. Independientemente del mundo corpóreo, encontramos la idea de substancia, su aplicacion real, su unidad perfecta, en nosotros mismos, en el testimonio de nuestra conciencia. Esta nos cerciora de que pensamos, de que deseamos, de que sentimos, de que experimentamos una infinidad de afecciones, las unas sujetas á nuestra voluntad, y como hijas de la actividad que hay allá en el fondo de nosotros mismos; otras independientes de nosotros, que nos vienen sin nuestra voluntad, á veces contra ella, y cuya reproduccion no está siempre en nuestra mano.

Ese flujo y reflujo de ideas, de voliciones y sentimientos, tienen un punto en que se enlazan, un sujeto que los recibe, que los recuerda, que los combina, que los busca, ó los evita, ese ser de que tenemos conciencia íntima, que los filósofos han dado en llamar el *yo*. Este es uno, idéntico bajo todas las transformaciones; y esa unidad, esa identidad es para nosotros un hecho indisputable, un hecho atestiguado por la conciencia. ¿Quién seria capaz de hacernos dudar, que el *yo* que piensa en este momento, es el mismo que pensaba ayer y años atrás? No obstante

la variedad de los pensamientos y deseos; á pesar del cambio de opiniones y voluntad, y de la oposicion de unos actos con otros, ¿quién nos quitaria la conviccion profunda, incontrastable, de que somos nosotros mismos quienes lo experimentamos, de que hay algo aquí dentro que sirve de sujeto á todo?

34. Si en nosotros no hubiese algo permanente en medio de tanta variedad, la conciencia del *yo* seria imposible. Entonces no habria en nosotros mas que una sucesion de fenómenos inconexos, y por tanto serian imposibles la memoria y la combinacion. El pensamiento es un absurdo, si no hay algo que piense, permaneciendo idéntico bajo la variedad de las formas del pensar. En nosotros pues hay un sujeto simple que todo lo enlaza, en el cual se verifican esas mudanzas; hay pues una substancia. En ella hay una unidad; esa unidad que no encontramos en las substancias corpóreas, sino despues de haber recorrido una serie infinita de descomposiciones, se nos presenta en la substancia espiritual en el primer momento, como un simple hecho interno, sin el cual son absurdos todos los fenómenos que sentimos en nuestro interior, y nos es imposible toda experiencia del mundo externo. Sin la unidad del *yo*, no hay sensaciones; y sin estas nada podemos experimentar de los seres que nos rodean.

CAPÍTULO VII.

RELACIONES DE LA PROPOSICION YO PIENSO, CON LA SUBSTANCIALIDAD DEL YO.

35. Si no admitimos que el alma es substancia, la proposicion *yo pienso*, carece de sentido. Entonces la filosofía pierde su punto de apoyo; todo cuanto experimentamos en nuestro interior, es una serie de fenómenos inconexos, incapaz de ser observada, y de estar sometida á ninguna regla.

36. Mi pensamiento de ahora no es individualmente mi pensamiento de ayer; como mi pensamiento de mañana, no será mi pensamiento de hoy; estos pensamientos considerados en sí, con precision de un sujeto en el cual se hallen, no tienen nada que ver el uno con el otro: quizás versan sobre objetos sin ninguna relacion, quizás son contradictorios; quizás el pensamiento de hoy es negacion del de ayer.

37. Lo mismo se verifica en todos los pensamientos, en todos los actos de voluntad, en todos los sentimientos, en todas las representaciones imaginarias, en todas las sensaciones, y en general en todo cuanto experimento en mí mismo. Fijando la consideracion en todas las afecciones internas, sean las que fueren, no veo en ellas mas que una serie de fenómenos, una especie de

rio de existencias que pasan y desaparecen, unas para no volver, otras para reaparecer de nuevo en tiempo diferente, y ofreciéndome *expresamente* esta diferencia. La reaparicion no es individual, sino de semejanza; esto es, que la afeccion repetida, no es la misma que antes hubo, sino otra semejante. Cuando la afeccion vuelve, tengo conciencia de su actualidad en el momento presente, y conciencia de su actualidad en un tiempo anterior: esta doble conciencia que constituye el recuerdo, me hace distinguir entre las dos afecciones, é implica necesariamente el juicio de que la una no es la otra. La afeccion recordante (permítaseme la expresion) que se identificase con la afeccion recordada, no seria recuerdo: una cosa se *presenta* á sí misma, mas no se *recuerda*.

38. Luego en nuestro interior todo pasa para no volver; el flujo es real; el reflujo no es mas que aparente; lo que deja de ser, no vuelve á ser jamás; habrá una cosa semejante, pero nó la misma; lo que fué, pasó; y el tiempo no vuelve atrás.

39. Luego la serie de los fenómenos internos, considerados en sí solos, y prescindiendo de un sujeto en que residan, es por necesidad inconexa, y no hay medio para subordinar sus términos á una ley ni á ningun lazo.

40. Sin embargo esta ley existe en todos nuestros actos intelectuales; una razon sin leyes que la gobiernen, es el mayor de los absurdos;

este lazo se encuentra en todas nuestras afecciones: el flujo de ellas, con su distincion y sus diferencias y semejanzas, es un hecho presente á nuestro interior, hecho al cual estamos sometidos como á una condicion primitiva é indeclinable de nuestra existencia.

41. La proposicion: *yo pienso*, incluyéndose en la palabra *pensar* todas las afecciones internas, no se refiere tan solo á fenómenos aislados, sino que implica por necesidad un punto en que se enlazan, al cual llamamos el *yo*. Si este punto no existe, si no es uno, si no es idéntico, el pensamiento de hoy no tiene ningun lazo con el de ayer: siendo dos cosas distintas, que se hallan en tiempos diversos, y que quizás son contradictorias: cuando hoy digo *yo pienso* y entiendo decir que este *yo* es el mismo de la proposicion, *yo pensaba ayer*, mi lenguaje es absurdo; si no hay mas que los puros fenómenos, los dos pensamientos sin un punto de enlace, el *yo* no es nada, no puedo decir *yo pensaba*, *yo pienso*; debo decir *habia* pensamiento, *hay* pensamiento. Si entonces se me pregunta, *dónde*, en *quién*, deberé responder que no hay *dónde*, que no hay *quién*; deberé negar el supuesto, y limitarme á repetir: *habia* pensamiento, *hay* pensamiento.

42. Para decir *yo*, es necesario suponer una realidad permanente: realidad, porque lo que no es real es nada; permanente, porque lo que pasa desaparece, deja de ser y no puede servir de punto para unir nada.

CAPÍTULO VIII.

CONSIDERACIONES SOBRE LA INTUICION QUE EL ALMA TIENE, Ó PUEDE TENER, DE SÍ MISMA.

43. La realidad permanente *del yo*, considerada en sí misma y prescindiendo de las cosas que pasan en ella, es un hecho que sentimos en nuestro interior, y expresamos en todas nuestras palabras. Si á esta presencia, esta experiencia íntima, se la quiere llamar intuicion del alma, nosotros tenemos intuicion de nuestra alma. Esta intuicion se halla reproducida en todas las intuiciones particulares, y en general en todas las afecciones internas; porque si bien son fenómenos aislados, implican la intuicion del *yo*, por lo mismo que implican conciencia de sí propio.

44. La misma variedad de los fenómenos aislados, lejos de probar nada contra la unidad de la intuicion del *yo*, la confirma hasta la evidencia. Si concebimos un pensamiento solo, fijo, idéntico, no necesitamos tanto de unirle la idea de un sujeto en que resida; pero cuando hay muchedumbre de fenómenos diversos, y aun contradictorios en su coexistencia, debemos referirlos á una cosa constante, so pena de convertir el mundo interno en un caos absoluto.

45. Hay pues cierta intuicion del alma en sí

misma; esto es, hay una presencia de sentimiento de su unidad entre la muchedumbre, de su identidad entre la diversidad, de su permanencia entre la sucesion, de su duracion constante entre la aparicion y desaparicion de los fenómenos. O es necesario admitir esto, ó renunciar á la legitimidad del testimonio de toda conciencia; lo que produciria el escepticismo mas completo que ha existido jamás, extendiéndole á los dos mundos externo é interno.

46. Encontramos pues que los conceptos indeterminados de *ser*, *unidad*, *permanencia*, *sujeto de modificaciones*, se hallan realizados en nuestro interior: esta realizacion nos la asegura la conciencia, y nos la confirma el análisis lógico de la serie de los fenómenos en sus relaciones con un punto de enlace.

47. *Ser*, *uno*, *permanente*, *sujeto de modificaciones*, incluye todo cuanto se encierra en la idea de substancia finita: esto lo encontramos en el alma, con la experiencia lo sentimos, nos afecta íntimamente; si á esto se lo quiere llamar intuicion, la tenemos de la substancialidad del alma.

48. El sujeto pensante no solo se siente á sí propio, sino que se conoce como un objeto real, al cual aplica por medio de la reflexion las ideas indeterminadas de *ser*, *unidad*, *permanencia*, *sujeto de modificaciones*. Luego el alma puede ser un verdadero predicado en proposiciones que tengan el doble apoyo de la conciencia y de la lógica.

49. Puede preguntarse si nosotros tenemos otra intuición del alma que la que acabamos de explicar; á esto respondo que nó, mientras estamos en esta vida; pero pregunto al mismo tiempo, si es cierto que en esta materia haya otra intuición posible, que la del sentido íntimo. Acostumbrados á las intuiciones sensibles que implican la extensión en el espacio, preguntamos ¿qué es el alma en sí misma? y parece que no quedamos satisfechos porque no vemos su retrato. Abstrayéndonos del orden de la sensibilidad, levantándonos á la esfera intelectual pura, ¿quién sabe si podríamos decir que no hay otra intuición del alma que la que tenemos ahora; que ella, en sí misma, en su entidad una, simple, es esta misma fuerza que sentimos; que esta misma fuerza es el sujeto de las modificaciones, que es la substancia, sin que sea preciso excogitar otro fondo muerto digámoslo así, en que resida esta fuerza? ¿por qué la misma fuerza no podrá ser subsistente? ¿por qué debemos imaginar otro *substratum* en el cual se apoye? Y si esto fuese así, si fuese aplicable á la substancia del alma lo que pensaba de todas las substancias el gran Leibnitz, haciendo consistir la idea de substancia en la idea de fuerza, ¿por qué no podríamos decir que la presencia de sentido íntimo, la conciencia de sí propia, es toda la intuición que el alma puede tener de sí misma?

50. Me preguntais qué es el alma separada del cuerpo, qué sentirá de sí, qué conocerá de

sí, cuando se hallará *sola*. ¿Acaso en la actualidad no siente y no conoce *sola*? ¿Acaso los órganos de que se vale, sienten ni piensan? ¿Sabe por ventura de qué manera se sirve de ellos, ni sabría que se sirve de ellos, sino por la experiencia? ¿No se halla sola en las profundidades de su actividad, con sus pensamientos, con sus actos de voluntad, con sus sentimientos, con su alegría, con su tristeza, con sus placeres, con sus dolores? En hora buena, dígame que tal vez no nos formamos ideas bastante claras del *modo* de conciencia que tendremos de nosotros mismos después de esta vida; dígame que quizás son posibles otras intuiciones de nosotros mismos; pero no se pinte como una cosa inconcebible el alma sola: dejadme el pensamiento, la voluntad, el sentimiento, todo presente en lo íntimo de mi conciencia; para hallarme á mí propio, no necesito mas: dadme comunicacion con otros seres que me afecten ó á quienes yo afecte, que me trasmitan sus pensamientos y sus voluntades, que me causen placeres ó dolores, y no necesito nada mas para tener un mundo que concibo muy bien: me falta el conocimiento de la calidad de los pormenores, nó de su posibilidad: el alma muda de estado, nó de naturaleza.

CAPÍTULO IX.

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE LOS ARGUMENTOS CON QUE SE PRUEBA LA SUBSTANCIALIDAD DEL ALMA.

51. Los argumentos psicológicos en favor de la substancialidad del alma, son meros paralogismos en la opinion de Kant, y si bien prueban una substancia ideal, no pueden nunca conducir á una substancia real. Este filósofo, á mas de las razones con que ataca la prueba psicológica de la substancialidad del alma, tenia una personal, que era muy poderosa para él, atendida la flaqueza del corazón humano: ó debia poner en duda la substancialidad del alma, ó consentir en la ruina de todo su sistema. «Seria, dice, un grande, y hasta el único escollo de toda nuestra crítica, la posibilidad de demostrar *à priori* que todos los seres pensantes son substancias simples, y que por consiguiente tienen necesariamente la personalidad y la conciencia de su existencia separada de toda materia; porque de este modo habríamos dado un paso fuera del mundo sensible, habríamos entrado en el campo de los *noumenos*, y nadie nos disputaria el derecho de desmontar este terreno, de edificar en él y tomar posesion del mismo, segun que lo permitiria la fortuna de

cada uno » (Dialéctica trascendental, libro 2, cap. 1).

52. En concepto de Kant, el primer paralogismo de la psicología pura en favor de la substancialidad del alma, es el siguiente. « Aquello cuya representacion es la *substancia absoluta* de nuestros juicios, y que no puede servir de determinacion á otra cosa, es substancia. El *yo*, como ser pensante, es la substancia absoluta de todos sus juicios posibles, y esta representacion de sí mismo no puede ser el predicado de otra cosa; luego el *yo* como ser pensante, es substancia. »

En estos términos presenta en la primera edicion de su *Crítica* el discurso psicológico que se propone combatir; en la segunda edicion, queriendo ser mas claro, ó quizá mas obscuro, expresa el mismo raciocinio en otros términos. « Lo que no puede ser concebido sino como sujeto, no existe sino como sujeto, y por consiguiente es substancia; es así que el ser pensante, considerado simplemente como tal, no puede ser pensado sino como sujeto; luego no existe sino como tal, es decir, como substancia. » Preciso es confesar que si la psicología no tuviese expositores mas claros que Kant, y en sus demostraciones hubiese de emplear las formas de que se vale este filósofo en los pasajes que se acaban de ver, haria muy escasos prosélitos, por la sencilla razon de que pocos entenderian su lenguaje. Estoy seguro que la mayoría de los lectores no queda convencida por los si-

logismos favorables á la substancialidad del alma, tales como los presenta Kant: de este modo la posicion del filósofo es muy ventajosa, porque debe probar que no tiene fuerza un argumento, cuya fuerza en verdad no se ha sentido. Pero supongamos que un filósofo se digna descender del olimpo de las abstracciones incomprensibles, y no se desdeña de hablar el humilde lenguaje de los mortales, presentando el argumento psicológico bajo una forma mas sencilla, ¿quién sabe si la conviccion producida seria algo mas difícil de destruir? ensayémoslo.

53. Por substancia entiendo un ser ó una realidad permanente, en la cual se verifican diferentes modificaciones, continuando ella idéntica á sí misma. Es así que en mi interior hay esa realidad, que permaneciendo idéntica, tiene variedad de pensamientos, de actos de voluntad, de sentimientos, de sensaciones, como me lo atestigua la conciencia: luego esto que hay en mi interior es substancia.

Creo que se puede desafiar á todos los filósofos del mundo, á que señalen en este silogismo una proposicion falsa, ni dudosa, ó indiquen un vicio en la consecuencia, si no quieren ponerse en abierta contradiccion, por una parte con el testimonio de la conciencia, y por otra con todas las leyes de la razon humana.

54. Pretende Kant que el raciocinio en favor de la substancialidad del alma no es concluyente, porque las puras categorías, y por consi-

guiente la de la substancia, no tienen absolutamente ningun valor objetivo, sino en cuanto son aplicadas á la diversidad de una intuicion sometida á las mismas; esto es, que el concepto de substancia es una pura funcion lógica que no vale nada ni significa nada objetivamente, sino en cuanto se refiere á cosas sensibles; y que tan pronto como sale de la esfera de la sensibilidad, no puede conducir á ningun resultado. Es evidente que la substancialidad del alma no puede ser objeto de la intuicion sensible; y por consiguiente, aplicar al alma la idea de substancia es extender el concepto mas de lo que permite su naturaleza. Menéster es confesar que el raciocinio de Kant es concluyente, si se admiten sus principios; y en esto tenemos una prueba de la necesidad de combatir ciertas teorías que á primera vista parecen inocentes por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad son funestísimas por los resultados á que conducen. Tal es el sistema de Kant sobre la falta de valor objetivo de las categorías puras; y por esto le he combatido (Lib. IV, Cap.^o XIII, XIV, XV, XVI, XXI, XXII) demostrando: 1.^o Que los conceptos indeterminados y los principios generales que en ellos se fundan, tienen un valor objetivo fuera del campo de la experiencia sensible, con respecto á los seres que de ningun modo están sujetos á nuestra intuicion. 2.^o Que no es verdad que solo tengamos intuicion sensible; pues que conocemos intuitivamente un orden inte-

lectual puro, superior á la esfera de la sensibilidad. Con esta doctrina queda arruinado el argumento de Kant, porque se deshace el fundamento en que estriba.

55. El filósofo alemán parece que sentía el punto flaco de su discurso; y así es que procura exponer el argumento psicológico en términos tales que ofrezca un tránsito del orden ideal al real, sin que se vea el punto que une cosas tan distantes. Su lenguaje es puramente ideológico: «aquello cuya *representacion* es la substancia absoluta de nuestros juicios y que no puede servir de *determinacion* á otra cosa, es substancia,» nótese bien: define la substancia por la *representacion* y por la incapacidad de servir de *determinacion* á otra cosa, es decir, por atributos puramente ideológicos ó dialécticos. La forma de que se vale en la segunda edicion, adolece del mismo defecto. «Lo que no puede ser *concebido* sino como *sujeto*, no existe sino como sujeto, y por consiguiente es substancia.» ¿Por qué no nos dice que la substancia de que se trata aquí, es un ser permanente en que se realicen las modificaciones sin dejar de ser idéntico á sí mismo? ¿Por qué nos habla solo de la *representacion*, del *concepto*, de la *determinacion* ó predicado? porque le convenia presentar el argumento como un sofisma en que se hace tránsito de un orden á otro muy diferente; le interesaba una forma obscura que le permitiese decir lo que sigue. «En la mayor se trata de un ser, que en general puede ser conce-

bido bajo todos los respectos, y por consiguiente tal que puede ser dado en intuicion; en la menor no se habla del mismo ser, sino en cuanto se considera á sí propio como sujeto, y únicamente con relacion al pensamiento y á la unidad de la conciencia, mas nó á la intuicion por la cual la unidad seria dada como objeto al pensamiento; por consiguiente la conclusion está sacada por el sofisma *figuræ dictionis*, ó por un falso raciocinio.

»El pensamiento presenta en las dos premisas un sentido totalmente diverso; en la mayor es considerado en relacion á un objeto general, y tal por consiguiente, que puede ser dado en intuicion; pero en la menor no consiste sino en la relacion á la conciencia de sí propio, donde no se piensa ningun objeto, sino que se encuentra uno representado á sí mismo con relacion á sí, como sujeto, como la forma del pensamiento; en el primer caso se trata de cosas que no pueden ser pensadas sino como sujeto, en el segundo por el contrario, no se habla ya de cosas, sino del pensamiento, pues que se hace abstraccion de todo objeto; y en el pensamiento, el yo sirve siempre de sujeto para la conciencia. No se puede pues llegar á la conclusion: yo no puedo existir sino como sujeto; solo se tiene esta otra: yo no puedo, en el pensamiento de mi existencia, servirme de mí sino como sujeto del juicio; proposicion idéntica que nada absolutamente dice sobre el modo de mi existencia.» Indignacion

causa que con semejante embrollo de ideas y de palabras se pretenda arrebatarse al espíritu humano su existencia, pues que á esto equivale el negarle que sea substancia; indignacion causa el que con una confusion tal se quiera hacer vacilar uno de los argumentos mas claros, mas evidentes, de fuerza mas irresistible, que ofrecerse puedan á la razon humana. Yo pensaba ayer, yo pienso hoy; en toda la variedad de mis situaciones me hallo que soy el mismo, nó otro; á esa realidad que permanece idéntica en medio de la diversidad, la llamo mi alma; luego mi alma es una realidad permanente, sujeto de las modificaciones; luego es substancia. ¿Se puede encontrar nada mas claro?

56. La psicología para demostrar la substancialidad del alma, se vale, es cierto, de la idea general de substancia; mas para aplicar legítimamente esta idea al caso presente, se apoya en un hecho experimentado, en el testimonio de la conciencia. ¿Qué quiere decirnos Kant cuando recuerda haber demostrado que el concepto de una cosa que puede existir en sí como sujeto, mas nó como simple atributo, no trae consigo ninguna realidad objetiva? Cuando nos habla de *sujeto*, ¿trata de sujeto real, es decir sujeto de modificaciones? entonces el alma es sujeto, pero no decimos que sea sujeto *únicamente*, sino que su realidad la concebimos bajo este aspecto, sin que por esto neguemos el que encierre en sí otros caractéres; por el contrario, reconocemos ex-

presamente el de principio activo, lo cual implica algo mas que simple sujeto de modificaciones, lo que mas bien expresa una calidad pasiva que activa. Si por sujeto entiende Kant el sujeto lógico, entonces le negarémos que el alma haya de tener este carácter exclusivamente, de manera que no pueda con legitimidad lógica, ser atributo ó predicado de una proposicion.

57. «No es posible saber, dice el filósofo alemán, si á dicho concepto puede corresponderle algun objeto en ninguna parte, pues que no se concibe la posibilidad de una tal manera de existir, y por consiguiente no resulta ningun conocimiento. Para que este concepto pueda designar bajo la denominacion de substancia, un objeto que pueda ser dado, que pueda convertirse en conocimiento, es preciso poner por fundamento una intuicion constante, como condicion indispensable de la realidad objetiva de un concepto, á saber, aquello por lo cual solo el objeto es dado. Nosotros no tenemos absolutamente nada permanente en una intuicion interna, porque el *yo* no es mas que la conciencia de mi pensamiento; si pues nos detenemos en el pensamiento solo, nos falta la condicion necesaria para aplicar el concepto de substancia, es decir, de un sujeto existente como ser pensante.» No cabe argumentacion mas sofistica y vulgar: no admite Kant la substancialidad del alma porque no podemos tomar la misma substancia y presentársela en intuicion sensible; pero entonces tampoco debiera

hablarnos de los *conceptos intelectuales puros*, de las *funciones lógicas*, de las *ideas*, pues que todas estas cosas, como que se hallan fuera del orden de la sensibilidad, no pueden sernos dadas en intuición sensible. Y sin embargo estas cosas existen realmente, como fenómenos internos, como hechos subjetivos de los cuales habla Kant incessantemente, consagrando á ello la mayor parte de la *Crítica de la razón pura*. ¿Se dirá acaso que la idea pura de relación no significa nada, porque no podemos presentar una relación abstracta en intuición sensible? ¿Se dirá que la idea de fuerza no significa nada, porque no podemos presentarla en intuición sensible? ¿Se dirá que los principios de donde dimanar los fenómenos de la atracción, de la afinidad, de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo, de la luz y de cuanto nos admira y encanta en la naturaleza, no existe, no son cosas permanentes, que son palabras vacías, porque no podemos representarlos en intuición sensible? Este modo de argumentar es indigno de un filósofo. Podrá ser excusable que un hombre rudo, solo acostumbrado á los fenómenos de la sensibilidad, y que jamás ha descendido á las profundidades del alma en la esfera intelectual pura, al hablarse de un *espíritu*, de una *causa*, de una *substancia*, pregunte sencillamente *¿qué es esto?* y exija que se le exponga lo insensible bajo una forma sensible; pero quien se precia de enmendar la plana á todos los filósofos antiguos y modernos, quien desde la inac-

cesible altura de su sabiduría trata con desden tan soberano, todos los discursos que hasta entonces se habian mirado como concluyentes, debiera producir otros títulos de su superioridad, que el decir: no se concibe la posibilidad de un tal modo de existencia; no tenemos intuicion interna de eso permanente de que hablais; el *yo* no es mas que la conciencia de mi pensamiento. ¿Y qué? se necesita mas que esta misma conciencia para demostrar lo que nos proponemos? En la variedad de los pensamientos, ¿la conciencia no es *una*? El pensamiento de ayer, el de hoy, el de mañana, no se enlazan en un punto? Por diferentes y contradictorios que sean ¿no pertenecen todos á una misma cosa, á esa *cosa* que llamamos el *yo*, y que nos autoriza para decir: *yo* que pienso ahora, soy el mismo que pensaba ayer, y que pensaré mañana? ¿Se puede discurrir de una manera mas clara, mas convincente, que afirmando una permanencia real que sentimos tan profundamente atestiguada en lo íntimo de nuestra conciencia? Yo no veo, diréis, mi substancia, no tengo de ella una intuicion; solo siento mi conciencia; pues bien, esto basta; no se necesita mas; esa conciencia que experimentais, una entre la muchedumbre, idéntica entre la distincion, constante entre la variedad, permanente entre la sucesion de los fenómenos que aparecen y desaparecen; esa conciencia que no es ninguno de vuestros pensamientos individuales, que dura siempre cuando ellos pasan para

no volver; esa conciencia os ofrece la substancialidad de vuestra alma; esa conciencia os la da en cierto modo en intuicion, nó en intuicion de *sensaciones*, pero sí en intuicion de *sentido íntimo*, como una cosa que os afecta profundamente, y de cuya presencia no podeis dudar, como no dudais del placer y del dolor en el acto de experimentarlo.

58. Al atacar el argumento psicológico de la substancialidad del alma, supone Kant que los que se valen de dicho argumento, quieren probar la substancialidad del alma, partiendo de las propiedades de la categoría pura y simple de substancia. A esta equivocacion podria dar lugar la forma con que presenta Kant dicho argumento; pero ya hemos visto que esta forma, con premeditacion ó sin ella, está dispuesta del mejor modo para ofrecer puntos flacos á los ataques del filósofo. Abranse por lo que quiera los tratados de psicología, y se verá que si bien se emplea la idea general de substancia, no se hace uso de ella sin legitimarle con un hecho de experiencia; no se infiere de la categoría pura de la substancia que el alma sea substancia: sino que establecida la idea de substancia como un tipo general, se escudriña el fondo de la conciencia para ver si allí se encuentra algo á que dicho tipo se pueda aplicar. Así lo acabo de hacer en los párrafos anteriores; y si Kant hubiese querido ser mas exacto al dar cuenta de las opiniones de sus adversarios, no habria dicho que el primer racioci-

nio de la psicología racional no nos da sino una luz que se pretende nueva, cuando nos presenta el sujeto lógico constante del pensamiento, como el conocimiento del sujeto real de la inherencia. « Lejos, dice, de que sea posible inferir estas propiedades de la categoría pura y simple de una substancia, por el contrario, la permanencia de un objeto dado, no puede ser tomada en principio, sino partiendo de la experiencia, cuando queremos aplicarle el concepto empíricamente usual de una substancia. » Tiene razon el filósofo; las propiedades de la categoría pura y simple de una substancia, no pueden hacernos salir del orden ideal, si no podemos apoyarnos en un hecho de experiencia; pero olvida una parte del argumento psicológico cuando añade que en el caso actual, no hemos puesto en principio ninguna experiencia, y que solo hemos concluido del concepto de la relacion de todo pensamiento al yo, como al sujeto comun al cual este pensamiento se liga. La experiencia existe, en esta misma conciencia de la relacion de todos los pensamientos al yo; en este punto al cual todos se ligan; la relacion al yo no es posible, si el yo no es algo; los pensamientos no pueden ligarse en el yo, si el yo es un puro nada. « Refiriendo, continúa Kant, el pensamiento al yo, no podríamos establecer por una observacion cierta una permanencia semejante; porque si bien el yo se halla en el fondo de todo pensamiento, no obstante ninguna intuicion propia para distinguirle

de todo otro objeto perceptible, está ligada con esta representacion. » Es cierto que el yo permanente no le percibimos de la misma manera que los objetos de las demás intuiciones; pero le percibimos con el sentido íntimo, con esa presencia de que no podemos dudar, y que segun confiesa el mismo Kant, nos hace referir todos los pensamientos al yo como á un sujeto comun en el cual se ligan.

59. « Se puede bien notar, dice, que esta representacion (la del yo) se reproduce constantemente en todo pensamiento; pero nó que esta sea una intuicion fija y permanente en la cual los pensamientos variables se sucedan. » En este pasaje hay una contradiccion evidente. La representacion del yo se reproduce constantemente en todo pensamiento; es así que el yo, ó no significa nada, ó significa una cosa idéntica á sí misma; porque si el yo que piensa ahora, no es el yo que pensaba ayer, la palabra *yo* significa una cosa muy diversa de lo que entiende todo el mundo; luego si la representacion del yo vuelve en todo pensamiento, el yo es el mismo en todo pensamiento; luego el yo es fijo, permanente, luego el yo es una substancia en que se suceden todos los pensamientos variables.

60. No alcanzo qué se puede replicar á este argumento fundado en las mismas palabras de Kant, donde consigna un fenómeno cuya existencia no podia poner en duda: á saber, la presencia del yo en todo pensamiento. Son ajenas

de este lugar las cuestiones filosóficas sobre la no interrupcion de la conciencia, esto es, si hay algun tiempo en que el alma no piense, y en que no tenga conciencia de sí propia : muchos filósofos creen que hay en efecto esta interrupcion, para lo cual se apoyan en la experiencia del sueño y de los accidentes de que volvemos sin ningun recuerdo ; pero Leibnitz opina que el pensamiento nunca se extingue del todo, que nunca hay una falta absoluta de conciencia, que nuestro pensamiento es una luz que despide á veces muy poco resplandor, pero que nunca se apaga del todo. Sea lo que fuere de estas opiniones, la permanencia de la substancia del alma queda fuera de duda : y es de notar que la interrupcion en el pensamiento y en la conciencia, lejos de favorecer á los adversarios de la permanencia del alma, los confunde de la manera mas concluyente. Porque si en no suponiendo algo permanente, es imposible concebir cómo se ligan en una conciencia muchos fenómenos continuados en una serie no interrumpida, todavía es mas inconcebible cómo pueden ligarse, si suponemos interrumpida dicha serie, interponiéndose un cierto espacio de tiempo entre la existencia de los fenómenos que se ligan.

61. Sean los pensamientos A, B, C, D continuados sin ningun intervalo de tiempos ; y que pasan en la conciencia Q ; si este Q no es algo, no se concibe cómo se pueden ligar los términos de la serie, y cómo á pesar de la distincion y di-

versidad de los mismos, se puede encontrar en el fondo de todos ellos eso comun, idéntico que llamamos el *yo*, y que nos autoriza á decir yo que pienso el D soy el mismo que pensaba el C y el B y el A.

Pero si la conciencia es interrumpida, esto es, si entre el pensamiento C y el D han transcurrido algunas horas, en que no habia ningun pensamiento, ninguna conciencia, todavía es mas inconcebible, porque en el fondo del pensamiento D se ha de encontrar el mismo yo del pensamiento C; todavía es mas inconcebible por que al pensar D, podemos decir: yo que pienso D soy el mismo que pensaba C, y que he estado un cierto tiempo, privado de pensar. Sin algo permanente, sin algo que dure entre la sucesion, ¿cómo se explica semejante enlace? ¿Y por ventura tratamos de hechos desconocidos? ¿por ventura no es esto lo que experimentamos todos los dias al despertar? Si esto no es concluyente, neguemos la conciencia, neguemos la razon; no perdamos el tiempo hablando de filosofía.

CAPÍTULO X.

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE EL ARGUMENTO QUE ÉL LLAMA EL PARALOGISMO DE LA PERSONALIDAD.

62. El argumento fundado en el testimonio de la conciencia lo combate Kant de un manera particular, en el exámen de lo que él llama *el paralogismo de la personalidad*. Lo propone en esta forma. «Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos, es por este mero hecho una persona; esto se verifica del alma; luego el alma es persona.» Con harta inexactitud emplea Kant la palabra *persona*; sabido es que para merecer este nombre, no basta ser substancia inteligente; sino que se necesita el ser principio completo de las operaciones, independientemente de la agregacion á otra substancia, y de la union con un supuesto. Como quiera, el filósofo aleman entiende aquí por persona una substancia inteligente; y en este sentido se propone combatir el argumento con que se prueba la personalidad del alma.

63. «Si yo quiero, dice, conocer, por experiencia, la identidad numérica de un objeto externo, aplico mi atencion á lo que hay de constante en el fenómeno, al que todo lo demás se

refiere como una determinacion á su sujeto; y noto la identidad del sujeto en el tiempo en que la determinacion cambia. Yo soy un objeto del sentido interno, y el tiempo no es mas que la forma del mismo sentido; por lo cual refiero todas mis determinaciones sucesivas, y cada una de ellas en particular, al mismo numéricamente idéntico, en todo tiempo, es decir en la forma de la intuicion interna de mí mismo. Segun esto, la personalidad del alma no deberia ser deducida ó concluida sino como una proposicion perfectamente idéntica de la conciencia en el tiempo; por cuya razon esta proposicion vale *à priori*, porque no anuncia realmente otra cosa que esto: en todo tiempo en que yo tengo conciencia de mí mismo, tengo conciencia de este tiempo como de una cosa que hace parte de la unidad de mí mismo. Así, tanto vale decir: todo este tiempo está en mí como unidad individual, ó bien: yo me hallo en todo este tiempo, con identidad numérica.»

Seria de desear que Kant nos explicase por qué el sentido íntimo de la identidad numérica puede ser expresado con esta proposicion: todo este tiempo se halla en mí como en una unidad individual; ó con esta otra: en todo el tiempo en que yo tengo experiencia de mí mismo, yo tengo conciencia de este tiempo como de una cosa que hace parte de la unidad de mí mismo. Es cierto que la identidad numérica se siente en la diversidad del tiempo; mas nó el que tengamos con-

ciencia del tiempo como de una cosa que hace parte de nosotros. Aquí se trata de la conciencia de sí mismo, tal como se halla en la generalidad de los hombres; quienes, lejos de considerar el tiempo como una cosa que hace parte de ellos, le miran como una especie de vaga extension ó sucesion, en que duran ellos y todo lo variable.

Sabido es que aun entre los filósofos hay disputas sobre la verdadera naturaleza del tiempo; y que el considerarle como la forma del sentido interno es una opinion de Kant, de la cual no participan muchos otros; y que él mismo, segun llevo probado (Lib. VII, cap.^s. XIII, XIV), explica muy mal y la prueba peor, por mas que pretenda haber elevado su teoría á la region de las doctrinas incontestables. La identidad numérica de nosotros mismos la sentimos en la sucesion del tiempo, prescindiendo de que esta sea una forma interna ó externa, y hasta de que sea una ilusion ó realidad; luego cuando el filósofo aleman para atacar la solidez del argumento de la conciencia, se funda en su teoría del tiempo, estriba en un supuesto que no tenemos ninguna necesidad de admitir; y además, explica este sentimiento de identidad en términos que hasta él nadie habia empleado. Si quiere hacer entrar el tiempo en el sentimiento de la identidad numérica, puede decir: yo me hallo en todo este tiempo con identidad numérica; ó bien: ha pasado sobre mí todo este tiempo, como en una unidad individual; pe-

ro nó que tengamos conciencia del tiempo como de una cosa que hace parte de nosotros. Si nos atuviéramos á la conciencia, mas bien nos inclinariámos á creer que el tiempo es una especie de extension sucesiva en que nosotros vivimos, y que mide nuestra existencia.

64. «La identidad de la persona, continúa Kant, debe hallarse inevitablemente en mi propia conciencia; pero si yo me miro desde el punto de vista de otro (como objeto de su intuicion externa) este observador extraño no me concibe sino en el tiempo; porque en la apercepcion, el tiempo no está propriamente representado sino en mí; luego, del yo que él concede, y que acompaña todas las representaciones en todo tiempo en *mi* conciencia y con una perfecta identidad, no concluirá todavía á la permanencia objetiva de mí mismo. El tiempo en que me coloca el observador no siendo el que se halla en mi propia sensibilidad, sino el que acompaña á la suya, resulta que la identidad que se liga necesariamente á mi conciencia, no está ligada á la suya, es decir, á la intuicion externa de mi sujeto.» Dificil es comprender bien lo que quiso decir Kant en este pasaje; y parece muy dudoso que lo entendiese él mismo; como quiera, veamos lo que se puede sacar de aquí contra la permanencia del alma.

Convieni el filósofo alemán en que la identidad de la persona se halla inevitablemente en nuestra conciencia; esto es, que el yo se halla á sí

propio numéricamente idéntico en la diversidad del tiempo. Es verdad también que un observador extraño, no concibe al yo sino en el tiempo; esto es, que si un hombre piensa en el alma de otro hombre, no la concebirá sino en el tiempo. Pero no se alcanza por qué dice Kant que el observador no inferirá de aquí la permanencia objetiva del alma observada. Lo que sucederá será lo siguiente. El hombre al pensar en el alma de otro hombre, si cree que pasa en el interior del otro lo mismo que siente en sí mismo, inferirá que la otra alma es permanente, por la misma razón que afirma la permanencia de la propia. Es cierto que no pudiendo entrar en la conciencia del otro, esta no puede serle conocida, sino por señales externas; pero si él llega á convenirse de que estas señales son suficientes para indicarle una serie de fenómenos de conciencia semejantes á los que experimenta en sí mismo, inferirá que el alma observada es tan permanente como la suya propia. ¿Qué quiere pues decirnos Kant cuando advierte que la identidad que se liga necesariamente con *mi* conciencia no está ligada con la del observador? ¿quién duda de esta verdad? ¿quién duda de que la percepción de la identidad con relación á la conciencia propia, es muy diferente de cuando se refiere á la ajena? La identidad propia la tenemos atestiguada por la conciencia inmediata; la identidad ajena nos la indican una serie de fenómenos externos que nos inducen por discurso y por analogía,

á la conviccion de que fuera de nosotros hay seres semejantes á nosotros.

65. «La identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos, prosigue Kant, no es mas que una condicion formal de mis pensamientos y de su enlace: pero no prueba la identidad numérica de mi sujeto, en que á pesar de la identidad lógica del yo, puede realizarse un cambio tal que sea imposible conservar la identidad de este yo; lo que no impide el atribuirle siempre el yo idéntico que puede sin embargo conservar en todo otro estado, hasta en la metamorfosis del sujeto, el pensamiento del sujeto precedente, y trasmitirle al que viene despues.» Esto es precisamente lo que debia explicarnos Kant: pues el fenómeno del sentimiento de la identidad en medio de la incesante variedad, es lo que nos induce de una manera irresistible á creer que el yo es una cosa permanente. No es verdad que tengamos solo identidad lógica del yo; pues no se trata del sujeto de una proposicion, sino de un sujeto real, experimentado, sentido en lo mas hondo de nuestra conciencia.

Este sentimiento de identidad, Kant se imagina poder explicarle con mucha sencillez. Voy á ensayar si alcanzo á expresar su singular opinion de una manera inteligible. Sean los instantes de tiempo A, B, C, D, E. á que correspondan. . . a, b, c, d, e. pensamientos ú otros fenómenos internos de cualquiera clase. En el instante A, existe el pensa-

miento a. En el instante B, sucede el pensamiento b. En el instante B, el alma que existía en el tiempo A, ya no existe. La del instante B, es una cosa enteramente nueva: ya no es a, sino b. Lo mismo se verifica en todos los demás. Pero, ¿cómo es posible, me diréis, que en todos los instantes el alma se crea siempre la misma? es muy sencillo: el sujeto a trasmite el pensamiento al sujeto b; el b trasmite el suyo y el de a al c. Nada permanece idéntico; pero la conciencia de la identidad siempre dura. Semejante hipótesis ¿no os parece admirable, y sobre todo muy filosófica? ¿Qué cosa mas clara y satisfactoria puede imaginarse?

El lector creerá tal vez que me estoy chanceando, y que presento la opinion de Kant bajo un aspecto ridículo para combatirla con mas facilidad; pues muy al contrario; la exposicion que acabo de dar á la doctrina de Kant, es todavía mas seria de la que le da él mismo. Hé aquí sus palabras. «Una bola elástica que choca con otra, en línea recta, le comunica todo su movimiento, y por consiguiente todo su estado (no considerando sino las posiciones en el espacio). Admitid ahora por analogía con estos cuerpos, unas substancias tales que la una hiciese pasar á la otra las representaciones, con la conciencia que las acompaña; entonces puede concebirse toda una serie de representaciones semejantes, de las cuales la primera comunica su estado y la conciencia de su estado, á la segunda, — esta su propio es-

tado, mas el de la substancia precedente, á la tercera;—esta del mismo modo los estados de todas las substancias anteriores con el suyo propio, y la conciencia que las acompaña: la última tendria, pues, conciencia de todos los estados de las substancias que la han precedido, como de los suyos propios; porque estados y conciencia de estos estados, todo le habria sido transmitido. Sin embargo ella no habria sido la misma persona en todos esos estados.»

Kant pretendiendo combatir el argumento psicológico fundado en la conciencia, trastorna, destruye el carácter de la conciencia; una conciencia transmitida no es verdadera conciencia, no es mas que la simple noticia de un pensamiento precedente.

Estas substancias que existirian sucesivamente, y se transmitirian sus conciencias, ¿serian algo distinto del acto mismo de la conciencia ó nó? si fuesen algo distinto, deberíamos admitir un sujeto de la conciencia que en sí mismo, y en cuanto sujeto, no estaria sometido á la intuicion sensible, y por consiguiente podríamos argüir *ad hominem* y oponerle á Kant la misma dificultad que él nos objetaba anteriormente (V. Cap. IX). Si estas substancias transitorias no fuesen nada mas que el acto mismo de la conciencia, resulta que cuando deja de existir este acto, nada resta de la substancia; y por tanto nada queda transmisible.

La trasmision supone algo que se puede tras-

mitir: si pues el acto de la conciencia se trasmitiese, resultaria que él en sí seria algo permanente, al través de la sucesion de las substancias; y hé aquí una consecuencia bien extraña á que se hallará conducido el filósofo aleman con su teoría de las trasmisiones. Todos los psicólogos habian dicho que la substancia del alma es permanente y que sus fenómenos son transitorios; ahora por el contrario, tendremos que lo transitorio será la substancia y lo permanente el fenómeno, esto es, el acto de la conciencia que se irá transmitiendo.

66. Tal vez se responderá que por trasmision no se entiende comunicacion de algo constante, sino la simple sucesion de fenómenos unidos entre sí por un lazo cualquiera; de este modo, suponiendo los instantes de tiempo A. B. C. D., los actos de conciencia a. b. c. d. que les correspondan, no serán propiamente idénticos en número, sino sucesivos, y estarán ligados entre sí. Pero esta réplica con que se evita el reconocer la permanencia del acto de conciencia, tiene el inconveniente de no explicar nada, y de hacer incomprensible como en el instante D. por ejemplo, puede haber conciencia de los actos c, b, a, y con una irresistible inclinacion á creer que en el fondo hay algo numéricamente idéntico. Cuando d existe, ya no queda nada de c; no queda substancia porque por el supuesto ó no hay tal substancia, ó es una cosa transitoria; no queda acto de conciencia, porque el d es numérica-

mente distinto del c, y además hemos visto que no se puede admitir la permanencia del fenómeno; luego es absolutamente inexplicable, incomprensible, como en el acto d puede haber la representación del c.

67. Decir que los fenómenos están ligados con un lazo cualquiera, es eludir la dificultad con un vano juego de palabras. ¿Qué significa aquí ligar, qué se entiende por lazo? estas son metáforas que si no carecen de sentido, deben expresar la permanencia de una *cosa* en la variedad de los fenómenos; la ligadura, el lazo, debe extenderse á las varias cosas que liga y enlaza; luego debe ser *comun* á todas ellas; y á esto, sea lo que fuere, que permanece constante en la variedad, lo llamaremos substancia.

68. La simple sucesion de los fenómenos ó actos de conciencia, no basta para que se vaya transmitiendo la creencia de la identidad numérica; si esto bastase, se seguiria que todos los hombres tendrian conciencia de los actos precedentes de los demás. Sean a, b, dos actos sucesivos de conciencia: si para que el acto b numéricamente distinto del a, represente identidad numérica de conciencia, es bastante que el b suceda al a; como esta sucesion se encuentra entre los actos de conciencia de distintos hombres, resultará que todos tendremos conciencia de todos los actos de los demás. *Risum teneatis?* y sin embargo consecuencia es absolutamente necesaria; y no puede eludirse con decir que el

tiempo es una forma del sentido interno y que la sucesion se verifica en cada hombre en su respectivo sentido interno, y por tanto la sucesion de los fenómenos internos del uno está en un tiempo, en una forma diferente de la en que se hallan los del otro. Las palabras sentido interno *respectivo*, forma interna de *cada* hombre, significan algo, si admitimos en nuestro interior una cosa permanente; pero si no hay mas que fenómenos sucesivos, entonces la palabra *respectivo*, expresa un absurdo; porque no hay sentido interno *respectivo* si no hay nada á que se pueda referir. Puesto que el hombre M y el N no serán mas que simple sucesion de fenómenos, y en *cada* uno, no hay mas que simple sucesion; tanta razon hay para que se enlacen los fenómenos de M entre sí, como con los de N; luego si en los de M hay una comunidad de conciencia, y para esto no hay mas razon suficiente que la simple sucesion, esta comunidad deberá hallarse en todos, pues que para todos hay la misma razon suficiente.

69. Nótese bien que en toda esta argumentacion prescindo de la naturaleza de la substancia del alma; y solo me propongo demostrar que es necesario admitir algo constante en medio de la variedad de los fenómenos internos, y comun á todos ellos. Llámese á esto, lazo, forma, acto de conciencia, ó como se quiera; ¿es algo real ó nó? si no es real, quien lo expresa emplea una palabra vacía; si es algo real, está confesada la subs-

tancialidad del alma, pues que está confesada una realidad permanente en medio de la variedad de los fenómenos. Los que admitimos esta substancialidad, no pretendemos que el alma pueda ser dada en intuición sensible, ni tampoco que podamos expresar en una definición exacta sus propiedades íntimas, prescindiendo de los fenómenos que en ella experimentamos; lo que decimos es que conocemos su existencia real, y su permanencia, é identidad numérica, entre la sucesión y la diversidad de los fenómenos; luego desde el momento que se confiesa que hay en nuestro interior algo real, permanente, numéricamente idéntico en medio de la diversidad, se confiesa la substancialidad del alma que nosotros defendemos. Podrán suscitarse disputas sobre el carácter distintivo de esta naturaleza; sobre si es ó nó una fuerza como pretendía Leibnitz, ó si su esencia consiste en el mismo pensar, como opinaba Descartes; pero estas cuestiones son ajenas de la que ahora ventilamos; ¿hay algo real y permanente entre la variedad de los fenómenos internos? sí ó nó. Si no hay algo, la conciencia de la identidad numérica es absurda: si hay algo, queda demostrada la substancialidad del alma.

70. « Aunque la opinion, dice Kant, de algunos filósofos antiguos de que todo es transitorio y no hay nada constante en el mundo, no sea sostenible desde que se admiten substancias, no se la puede refutar por la unidad de conciencia; porque nosotros no podemos ni aun juzgar por

la conciencia, si como algo, somos ó nó permanentes; porque no atribuimos á nuestro yo idéntico, sino aquello de que tenemos conciencia; y así debemos necesariamente juzgar que somos precisamente los mismos en todas las duraciones de que tenemos conciencia.» Nótese bien; Kant reconoce expresamente que el juzgar que somos los mismos, lo hacemos por necesidad; esto es, que la identidad del yo es para nosotros un hecho de conciencia necesario. Difícilmente se puede hacer una confesion más ingenua y concluyente para destruir los argumentos del filósofo aleman. Si estamos precisados á juzgarnos idénticos, si esto nos lo dice la conciencia, ¿podremos negar ni poner en duda esta identidad, si no queremos faltar al hecho fundamental de todas las investigaciones psicológicas, y por consiguiente caer en el más completo escepticismo? Si no es valedero el testimonio de la conciencia, si no es seguro el juicio á que él nos impele por *necesidad*, ¿de qué podremos asirnos para no precipitarnos en el escepticismo mas absoluto? ¿dónde podremos buscar un cimiento sólido para levantar el edificio de nuestros conocimientos?

71. « Pero, continúa Kant, desde el punto de vista de un extraño, no podemos tener por valedero este juicio, porque no hallando en el alma otro fenómeno constante que la representación *yo*, que los acompaña y los une todos, no podemos jamás decidir si este yo (un simple pensamiento) no es tan pasajero como los otros pen-

samientos, que están respectivamente ligados por él.» En hora buena, no se admita que la representacion del yo, á pesar de representar esencialmente una identidad, no es valedera; dígase que aunque transitoria, nos induce *necesariamente* á la ilusion de la permanencia; pero sáquense todas las consecuencias de esta doctrina, y sostén-gase que la razon humana no vale nada, absolutamente nada; dígase que el recuerdo es una pura ilusion, que aunque por necesidad nos hallamos inducidos á creer que el pensamiento que tenemos ahora, es un recuerdo de otro pensamiento anterior, todo esto es pura ilusion; que no estamos seguros de que haya la relacion de recuerdo, y no sabemos mas sino que en la actualidad tenemos conciencia de un pensamiento que nos *parece* ligado con otro anterior; dígase que el valor de los racionios es nulo, porque todo enlace de ideas es imposible si nos falta la memoria; y si á pesar de que una representacion interna nos produce por necesidad un asenso, no debemos fiarnos del juicio que la necesidad nos arranque; dígase que todo cuanto pensamos, todo cuanto sentimos, todo cuanto queremos, todo cuanto experimentamos en nuestro interior, no puede servirnos para conocer nada, que estamos condenados á una impotencia completa de adquirir ninguna seguridad sobre nada; y que el lenguaje de todo filósofo deberá ser el siguiente: «ahora me parece esto; tengo conciencia de esto; ignoro todo lo demás; experimento

una necesidad de creer tal cosa , pero quizás esta creencia será una pura ilusion ; nada sé del mundo externo ; nada sé tampoco del mundo interno ; todo conocimiento me está negado ; yo mismo no soy nada mas que una sucesion de fenómenos que pasan y desaparecen ; una necesidad irresistible me impulsa á creer que estos fenómenos tienen un lazo comun , pero este lazo no es nada ; pues en desapareciendo un fenómeno , nada queda de él ; si confieso una realidad permanente , sea la que fuere , ya caigo en la substancialidad del alma , que me habia propuesto no admitir ; todo es ilusion , todo es nada ; porque no estando seguro ni aun de los hechos de conciencia , no estoy seguro de la ilusion misma. » ¿Quién tiene valor para arrostrar semejantes consecuencias?

CAPÍTULO XL

SIMPLICIDAD DEL ALMA.

72. En los capítulos anteriores me he ceñido á probar la substancialidad del alma ; para lo cual me bastaba demostrar por el mismo testimonio de la conciencia , que hay dentro de nosotros una realidad permanente , sujeto de las modificaciones que experimentamos. Ahora voy á demostrar que esta substancia es simple.

Para proceder con buen método fijemos el sentido de la palabra, *simple*. Cuando hay muchos seres reunidos que forman un conjunto, el resultado se llama compuesto; por manera que hay verdadera composicion, siempre que hay varios seres substancialmente distintos, pero unidos con un lazo; este lazo puede ser de diferentes especies, lo que da origen á la diversidad de compuestos. La simplicidad se opone á la composicion, de suerte que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de composicion; y como en esta última se comprende un *número* de cosas distintas que se reunen para formar un todo, resulta que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de número de cosas reunidas, para formar un todo; luego lo simple es propiamente uno, y hay verdadera simplicidad en una substancia, cuando ella no es un conjunto de substancias.

Al decir pues que la substancia del alma es simple, significamos que no es un conjunto de substancias, sino que es una substancia.

73. Fijada con exactitud la idea de simplicidad, veamos si conviene á nuestra alma. Como el alma no nos es dada en intuicion á la manera de las cosas sensibles, y solo la conocemos por la presencia de sentido íntimo, y por los fenómenos que experimentamos en el fondo de nuestra conciencia, debemos examinar estos dos mantediales para ver si encontramos en ellos la simplicidad.

Es un hecho incontestable que en todos nuestros actos, en todas nuestras afecciones internas, sentimos la identidad del yo (Cap. VI, VII, VIII, IX, X). No hay identidad entre cosas distintas; y por consiguiente el sentido íntimo rechaza desde luego la multiplicidad del alma. Se dirá tal vez que esta identidad no existe entre las substancias distintas; pero que una substancia compuesta es idéntica consigo misma, y que quizás la identidad atestiguada por la conciencia, no es mas que la identidad de un compuesto consigo mismo; pero esta réplica se desvanece con solo atender al mismo testimonio de la conciencia. Lo que sentimos vario y múltiplo, no es el yo, sino lo que sucede en el yo; pensamos, queremos, sentimos cosas diferentes: pero la conciencia nos atestigua que quien las piensa, las quiere, las siente, es uno mismo: el yo. Luego con el solo testimonio de la conciencia está probada la simplicidad del alma; pues nó de otro modo se puede explicar cómo sentimos dentro de nosotros esa unidad permanente entre la muchedumbre de fenómenos que se suceden en nuestro interior.

74. Prescindiendo del testimonio del sentido íntimo y ateniéndonos únicamente á la naturaleza de los fenómenos internos, se puede demostrar que el sujeto de ellos es una substancia simple. Si esto no se verifica, la substancia pensante será compuesta de varias substancias; veamos lo que resulta en este supuesto. Sean las substancias

componentes tres por ejemplo, que llamaremos A B C : digo que este conjunto no puede pensar. Para demostrarlo hasta la última evidencia, tomemos este juicio : el metal es cuerpo; y veamos si es posible que el conjunto de A B C forme dicho juicio. Supongamos que la representacion del sujeto metal, se halla en la substancia A; que la idea del predicado cuerpo, está en la B; y la idea general de la relacion del predicado con el sujeto, ó la cópula *es*, se encuentra en C; ¿puede resultar un juicio? nó : de ningún modo. A percibirá el metal; B el cuerpo; C la idea general de cópula, *es*. Cada una de estas substancias tendrá conciencia de lo suyo; y como no la tendrá de la que hay en las demás, no formará juicio, que consiste esencialmente en la relacion del predicado con el sujeto.

75. Si se dice que en cada una de las substancias se halla la representacion de las tres cosas, tendremos tres juicios, y no resultará un solo ser pensante, sino tres.

Además, ó cada una de las substancias A B C está compuesta de otras ó nó; si no está compuesta, es simple, y nos hallamos con una substancia simple y perceptiva; entonces, ¿á qué poner tres bastando una? si está compuesta, todavía se aumenta la dificultad : porque supongamos que A está formada de dos substancias que llamaremos m, n; la representacion de metal que habia en A, tendremos que distribuirla en m, n, en cuyo caso lejos de poder llegar á un juicio,

no tendremos ni aun sujeto, pues que no será dable formar la representacion de metal, supuesto que m, n, se la tendrán repartida.

Si no es posible formar un juicio, ni aun idea de un término, es evidente que no se podrá raciocinar ni pensar de ningun modo: el raciocinio implica un enlace de juicios pues que se trata de sacar una consecuencia ligada con las premisas.

76. Los actos de voluntad son tambien imposibles en una substancia compuesta; no hay voluntad cuando no hay conocimiento; y este como acabamos de ver, es inseparable de la simplicidad. Pero todavía se puede esforzar mas la demostracion. El acto de voluntad implica una inclinacion, tendencia ó llámese como se quiera, hácia un objeto conocido; supongamos que las dos substancias A, B, que componen la substancia que tiene voluntad, se reparten entre sí lo necesario para el acto de querer, de modo que el conocimiento del objeto querido se halle en A, y la inclinacion ó tendencia esté en B; digo que semejante acto de voluntad es un absurdo. Para sentir la fuerza de esta verdad supongamos que se pretende formar un acto de voluntad con el conocimiento de un hombre y la inclinacion de otro, hácia el objeto conocido; el puro conocimiento del uno no es acto de voluntad; y la inclinacion del otro hácia un objeto es imposible, si no tiene conocimiento del objeto á que se ha de inclinar: esto equivaldria á poner una relacion sin un punto de referencia. Semejantes con-

tradicciones debe admitir quien niegue la simplicidad de las substancias que quieren; porque ó debe repartir entre las partes de las mismas la inclinacion y el conocimiento, ó debe concentrarlo todo en una, en cuyo caso las otras están de sobras.

Además, las substancias componentes de la substancia que quiere, ó son simples ó compuestas: si son simples, hemos llegado á substancias simples que entienden y quieren; si son compuestas, cada acto de voluntad será un conjunto de la accion de muchas partes, ¿y qué será un acto de voluntad que consiste en un conjunto?

77. La reunion que nosotros concebimos en substancias distintas es, ó de yuxtaposicion en el espacio, ó de simultaneidad en el tiempo, ó de concurso de fuerzas para producir un efecto comun: la yuxtaposicion en el espacio y la simultaneidad en el tiempo, nada nos dicen para explicar ni el pensamiento ni el acto de voluntad, ni ninguno de los fenómenos internos; el concurso de fuerzas para producir un efecto comun, tampoco puede servirnos para resolver el problema. En este supuesto deberíamos concebir los fenómenos internos como productos de una elaboracion á que han concurrido varias substancias: admitamos por un momento semejante absurdo, tampoco se adelanta nada; porque entonces preguntaremos ¿dónde reside el fenómeno elaborado: si en todas las substancias juntas, él en sí, será una cosa compuesta, y la conciencia

del mismo deberá ser tambien una cosa compuesta; ninguna de las substancias componentes podrá decir *yo*, con respecto á dicho fenómeno; luego habrá multiplicidad de conciencias. Ahora bien; estas conciencias se reunirán en un punto para formar una conciencia comun ó nó. Si se reunen, el punto de reunion deberá ser una substancia simple so pena de caer de nuevo en la multiplicidad de conciencias; si no se reunen, las muchas conciencias internas de cada hombre se parecerán á las conciencias de distintos hombres, cada substancia pensará lo suyo, sin saber nada de lo que piensa la otra.

78. Por fin esta divisibilidad de substancias y de conciencias, ó se llevará hasta lo infinito ó nó; si lo primero, en vez de un ser pensante habrá infinitos en cada uno de nosotros; si no se lleva hasta lo infinito la divisibilidad, vamos á parar á substancias simples con pensamiento y con conciencia, que es precisamente lo que se proponian huir los adversarios. La misma divisibilidad infinita no los salva tampoco de la simplicidad; la division separa las partes pero las supone distintas; luego la division infinita debe suponer una muchedumbre infinita de seres simples que hagan posible la division.

CAPÍTULO XII.

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE EL ARGUMENTO CON QUE SE PRUEBA LA SIMPLICIDAD DEL ALMA.

79. El argumento con que acabamos de probar la simplicidad del alma lo apellida Kant el segundo paralogismo de la psicología, y lo propone en estos términos : « aquello cuya accion no puede nunca ser concebida como el concurso de muchos agentes , es simple ; el alma ó sujeto pensante , se halla en este caso ; luego el alma es simple. » Conviene el filósofo aleman en que este argumento no es un juego puramente sofístico , imaginado por algun dogmático , para dar á sus aserciones una ligera apariencia de verdad ; y confiesa que es un racionio que parece desafiar el exámen mas atento y la reflexion mas profunda. Sin embargo , él se lisonjea de poder reducirle á polvo , manifestando que este principal apoyo de la psicología racional , es un cimiento falso , y que por consiguiente todo el edificio de esta ciencia se halla fundado en el aire.

80. Kant observa que el *nervus probandi* del argumento se halla en que muchas representaciones no pueden formar un pensamiento , sino en cuanto están contenidas en la unidad absoluta del sujeto pensante ; « pero nadie , dice , es capaz de probar *por conceptos* semejante proposicion.

En efecto, ¿por dónde comenzaremos la tarea? La proposicion : «un pensamiento no puede ser sino el efecto de la unidad absoluta del ser pensante,» no puede ser tratada analíticamente; la unidad del pensamiento (y todo pensamiento resulta de muchas representaciones) es colectiva; y en cuanto á los simples conceptos, del mismo modo puede referirse á la unidad colectiva de substancias que contribuyen á producir el pensamiento (así como que el movimiento de un cuerpo es el movimiento de todas las partes de este cuerpo) que á la unidad absoluta del sujeto. La necesidad de la suposicion de una substancia simple no puede por tanto ser conocida por la regla de la identidad en un pensamiento compuesto; quien conozca la razon de la posibilidad de los juicios sintéticos *à priori* tal como la hemos expuesto mas arriba, no osará afirmar que esta proposicion deba ser conocida sintéticamente, y perfectamente *à priori* ó por conceptos puros.» Esta argumentacion es un puro sofisma que voy á desvanecer á la luz de la evidencia.

81. En primer lugar, no es exacto que todo pensamiento resulte de muchas representaciones; en la percepcion de una idea simple, por ejemplo ser, no hay muchas representaciones, luego flaquea por su base el argumento de Kant; pues que si encontramos un solo pensamiento que exija simplicidad, la tenemos ya demostrada; si el alma es simple para un caso no dejará de serlo para los otros.

82. Examinemos ahora cómo entra la diversidad de representaciones en los pensamientos que las admiten. Cuando estas forman lo que se llama un pensamiento, se reúnen por decirlo así en un punto que hace necesaria la unidad de la percepción y del sujeto que percibe. En el pensamiento apellidado juicio, se combina variedad de representaciones, la del sujeto y la del predicado; pero estas varias representaciones, no constituyen el pensamiento llamado juicio, sino en cuanto se ofrecen enlazadas con la relación, que autoriza para afirmar ó negar el predicado del sujeto; luego en el fondo de la diversidad hay la unidad, es decir la relación; luego el pensamiento con que se percibe esta relación es uno, y por tanto la acción de percibir es esencialmente una, á pesar de la variedad de las representaciones.

83. No hay en nuestros pensamientos ningún orden sino en cuanto los comparamos unos con otros: todos nuestros actos intelectuales se reducen á percepción de ideas y á comparación de las mismas; en la percepción hay simplicidad; en la comparación la hay también, pues no hay comparación de lo vario, sino en cuanto lo vario se reduce á lo uno, esto es á la relación que se percibe en la comparación. Luego en todo pensamiento hay unidad; luego el pensamiento no puede ser concebido jamás como el concurso de muchos agentes; luego queda demostrada esta proposición que Kant considera indemostrable:

muchas representaciones no pueden formar un pensamiento, sino en cuanto están contenidas en la unidad absoluta de un sujeto pensante.

84. Presentemos la misma demostracion bajo una forma mas rigurosa; supongamos que han de concurrir á la formacion del pensamiento tres agentes A B C : cada parte pondrá su contingente; á la primera supondremos que le corresponda a, á la segunda b, á la tercera c; el resultado del concurso será el conjunto compuesto de a b c, esto será el pensamiento; luego será triple, luego no puede constituir jamás un punto de comparacion; luego, ó es menester rechazar esta hipótesis, ó negar el pensamiento. El sofisma de Kant se funda pues en que atiende solo á la diversidad de las representaciones, y prescinde de la unidad que siempre se encuentra en la percepcion de esta diversidad; así no es extraño que en el concepto del pensamiento no encuentre la unidad. Este concepto lo presenta incompleto ó mas bien falso; nos ofrece el pensamiento como un conjunto de las representaciones, cuando deberia ofrecérnosle como un punto simplicísimo en que las representaciones se reunen para ser percibidas en la relacion que entre sí tienen. La diversidad de las representaciones no forma un conjunto á la manera de los objetos sensibles; el pensamiento en que se conoce la relacion de dos triángulos diversos, no puede ser expresado por la suma de las figuras de los dos triángulos; es algo diferente de ellas; algo que está en medio

de ellas, que las reúne comparándolas, y que hace confluír su diversidad en la unidad de su relacion.

85. El ejemplo que aduce Kant manifiesta la grosería de la idea con que concibe el carácter de la reunion de las representaciones para formar un pensamiento total. La unidad del pensamiento, dice, es colectiva, y puede referirse á la unidad colectiva de muchas substancias, como el movimiento de un cuerpo es el movimiento compuesto de todas las partes de este cuerpo.» Aquí se presenta de bulto la equivocacion de Kant: toma el conjunto de las representaciones por el pensamiento que se refiere á ellas; así no es extraño que no eche de ver la unidad implicada en la diversidad, supuesto que esta diversidad haya de ser pensada.

Para llevar la conviccion hasta el último punto atengámonos al mismo ejemplo del movimiento; supongamos movido un cubo, y llamemos á sus ocho vértices A. B. C. D. E. F. G. H; todos se mueven; y el conjunto de sus movimientos, así como de los puntos que están entre ellos, forma el movimiento total. En el resultado de este concurso de agentes ¿qué hay de comun? nada, sino la yuxtaposicion en el espacio, y la relacion que van conservando con la velocidad igual del movimiento. Pero el movimiento del vértice H. no es el del vértice A, como lo demuestra el que si suponemos que el vértice A. queda cortado del cubo y permanece quieto, el movimiento del vértice H.

podrá continuar sin ninguna alteracion; luego los dos movimientos eran cosas absolutamente distintas. Es evidente que lo mismo se verifica respecto á los demás puntos; luego la unidad del movimiento compuesto es puramente facticia; lo que hay realmente es una multiplicidad de substancias y de movimientos, sin mas lazo que una cosa puramente extrínseca: la relacion de las posiciones en el espacio.

Troquemos ahora los vértices en representaciones y veamos lo que resulta. ¿Se las supone existentes sin mas lazo que su coexistencia? entonces no forman un pensamiento, sino un conjunto de fenómenos que podrá ser considerado como una *reunion* de cosas, pero nó como un pensamiento; en tal caso el conjunto de todas las representaciones será semejante al conjunto de los movimientos, pero no producirá ningun resultado para el objeto que nos proponemos. Si á estas representaciones se les señala un punto de reunion, esto es, la relacion bajo la cual son percibidas, tendremos ya pensamiento; pero ¿qué semejanza hay entre este acto *uno*, simplicísimo, y la totalidad de muchos puntos que se mueven?

86. Si Kant hubiese querido presentar un ejemplo mas seductor, debia echar mano de una teoría mecánica, cuya aplicacion al presente caso ofrecia; si nó mas dificultad, cuando menos una apariéncia mas engañosa: hablo de la resultante de un sistema de fuerzas y de su punto de aplicacion.

Cuando muchas fuerzas obran sobre una línea, un plano, ó un sólido, producen un efecto igual al de una fuerza única, que se llama resultante; la que tiene una direccion determinada, y un punto de aplicacion, cual si fuera simple, ó si no hubiese dimanado de otras; ¿por qué no se podria aplicar lo mismo al pensamiento? ¿por qué, á pesar de ser una cosa simple, no podria ser el producto del concurso de varios agentes? Este ejemplo es mas especioso, porque presenta el resultado de la composicion concentrado todo en un punto; pero bien examinado tampoco prueba nada para el caso presente.

La disparidad está en que el pensamiento es un acto simple en sí mismo, y la resultante de las fuerzas lo es únicamente en su relacion al efecto experimentado, único que nosotros podemos calcular. Cuando dos fuerzas se aplican á los dos extremos de una recta inflexible, el efecto es el mismo que si aplicásemos á un punto de la línea una fuerza sola igual á la suma de las componentes, y en una distancia del punto de aplicacion de las mismas, inversamente proporcional al valor de cada una de ellas. Pero la unidad de este efecto depende de la cohesion de las partes, que no permitiendo movimientos aislados, debe hacer refluir la fuerza en un solo punto; mas las fuerzas componentes no dejan de ser distintas, y de estar separadas, de tal suerte que en el momento que cesase la cohesion, los puntos respectivos sentirian cada cual la accion de la

fuerza que les corresponde, y marcharian en la direccion y con la velocidad que esta les imprimiese. Si mientras dura la cohesion fuese posible dar á cada una de las fuerzas componentes conciencia de la accion que están ejerciendo, habria dos conciencias realmente distintas, que no llegarían á formar una conciencia comun, y que no se reunirían en otra cosa que en la produccion del efecto. Si el punto á que se aplican tuviese conciencia de la accion que experimenta, podria tener una conciencia semejante al de la acción de una fuerza sola, igual á la suma de las componentes, si desconociese el modo con que se le trasmite la accion de estas; pero desde que tuviese conciencia de la accion respectiva de las mismas, sabria que el resultado se debe á la imposibilidad de que cada una de ellas produjese aisladamente el efecto respectivo. Por manera que si comparásemos el sujeto pensante á este punto de aplicacion de las fuerzas, deberíamos atribuirle conciencia de la diversidad de origen de las representaciones que concurrirían á la produccion del efecto total.

Se nos objetará tal vez, que por el análisis mismo del ejemplo, hemos proporcionado el triunfo á los adversarios de la simplicidad del alma; porque merced á suposiciones arbitrarias, hemos venido á parar á un efecto simple, inherente á una cosa simple, y todo producido por el concurso de varios agentes; pero si bien se reflexiona, el pretendido triunfo nunca habia estado

mas lejos que en el último caso á que nos conduce el análisis de las fuerzas. Porque para llegar á un resultado simple producido por el concurso de varias fuerzas, necesitamos también un punto simple en el cual se concentre dicho resultado. Entonces, y precisamente solo porque hemos llegado á esta simplicidad, podemos prescindir de las fuerzas componentes, y considerar la resultante en la clase de un efecto simple producido por una fuerza simple, é inherente también á un sujeto simple que es el punto indivisible, al cual se considera aplicada; luego continuando la comparacion, deberíamos tambien decir que sea cual fuere el número de agentes que concurren á la produccion del pensamiento, este reside en un sujeto simple, en cuyo caso está confesada la simplicidad del alma. Es verdad que entonces se fingiria un cierto número de agentes que influirían sobre el alma para producir en ella el pensamiento; pero una vez producido, ella sola seria el sujeto pensante, á la manera que el punto indivisible es el solo en que se reúne toda la fuerza de las componentes. Así nuestros adversarios no habrian ganado nada sino el cargar con la ridicula extravagancia del concurso de agentes, para venir á parar á una substancia simple pensante, que es lo único cuya existencia nos proponíamos demostrar.

87. Pretende Kant que es imposible el sacar de la experiencia la unidad necesaria del sujeto pensante como condicion de posibilidad de todo

pensamiento; porque la experiencia no hace conocer ninguna necesidad, y el concepto de la unidad absoluta se halla en una esfera muy diferente de la que conviene á este caso. Es cierto que la sola experiencia no nos hace conocer la necesidad, porque limitándose á hechos particulares, todos contingentes, no se extiende á la razon universal de los objetos; pero no se verifica lo mismo de la experiencia considerada objetivamente, esto es, en cuanto al conocimiento de las razones generales de las cosas: porque si bien este conocimiento considerado subjetivamente, como un acto individual, es un hecho contingente, sin embargo, en cuanto existe, nos representa verdadera necesidad en ciertos objetos, á no ser que queramos renunciar á la certeza de todas las ciencias, incluidas las matemáticas.

Es claro que al hablar del pensamiento y del sujeto pensante, no podemos desentendernos de la experiencia, pues que nos es imposible prescindir de la base de todas las investigaciones psicológicas, *yo pienso*, cuya proposicion expresa un hecho de conciencia, un acto de experiencia interna; pero con esta experiencia se combina la idea de unidad en general, es decir de la exclusion de la distincion y multiplicidad en el acto del pensamiento y en el sujeto pensante. Por manera que la demostracion de la simplicidad del alma sigue los mismos trámites que cuantas no se limitan á un órden puramente ideal, y que por consiguiente se forman de una premisa que

contiene una verdad necesaria, y de otra que consigna un hecho de experiencia. La premisa necesaria es aquí la misma definicion de la unidad y simplicidad: y la otra expresa el hecho experimentado, esto es la naturaleza del pensamiento, tal como lo sentimos en nuestra conciencia.

88. De esta suerte, la demostracion de la simplicidad de los seres pensantes no se limita á los espíritus humanos, sino que se extiende á todos los sujetos donde se halle el hecho de conciencia. Cuando Kant nos oponga que no podemos extender esta demostracion porque entonces salimos del campo de la experiencia, le replicaremos con este raciocinio: nuestra demostracion se funda en la idea de unidad y en el hecho de conciencia; la idea de unidad es general, y de consiguiente vale para todos los casos; el hecho de conciencia es una cosa que se encuentra en todo ser pensante, pues el pensamiento no es concebible sin un sujeto que pueda decir *yo pienso*; luego procedemos legítimamente al extender la demostracion de la simplicidad, á no ser que se pretenda dar á la palabra *pensar*, una significacion muy diversa de la que le damos todos, en cuyo caso salimos del terreno filosófico y entramos en una cuestion de palabras.

89. La idea de un ser pensante la hemos debido recibir de la experiencia que hallamos en nosotros mismos; esta idea la dilatamos ó la restringimos aumentando ó disminuyendo su per-

feccion, pero en el fondo queda siempre la misma: y no concebimos el pensamiento en otro ser, sin atribuirle algo semejante á lo que sentimos en nosotros. En este concepto tiene razon Kant cuando dice que al querer representarnos un ser pensante, debemos ponernos á nosotros mismos en lugar del objeto. Segun el mismo filósofo no exigimos para el pensamiento la unidad absoluta del sujeto, sino porque sin esta unidad seria imposible decir yo pienso; pues que si bien la totalidad del pensamiento puede estar distribuida entre muchos sujetos, el yo subjetivo no puede estar dividido ni repartido, y este *yo* le suponemos en todo pensamiento. La proposicion, yo pienso, es el fundamento sobre el cual la psicología edifica sus conocimientos; esto lo confiesa Kant, y no se comprende por qué admitiendo que esta proposicion es la forma de la apercepcion que se liga con toda experiencia y la precede, dice que no es experimental; como si no estuviese sujeto á verdadera experiencia tanto el pensamiento como su forma; cuando si bien se considera, mas bien debe ser experimentada la forma que el mismo pensamiento, supuesto que este es distinto en cada caso; mientras la forma es idéntica en todos; porque ella en sí no es otra cosa, que la conciencia de la unidad, idéntica en medio de la diversidad.

90. Al concebir esta unidad absoluta en el yo, no concebimos una unidad lógica como pretende Kant; sino una unidad real, supuesto que

permanece la misma realmente entre la variedad del pensamiento. Cuando enunciamos esta unidad en la proposición, yo pienso, no hablamos de una forma en abstracto, comun á todas las percepciones, sino de una cosa positiva que hay en nosotros, y cuya realidad es indispensable para que el pensamiento sea posible.

91. Dice el filósofo alemán: «esta condición subjetiva de todo conocimiento no sería justo convertirla en condición de la posibilidad de un conocimiento de los objetos, es decir, en un concepto del ser pensante en general, atendido que nosotros no podemos representarnos este ser sin ponernos á nosotros mismos en su lugar, con la fórmula de nuestra conciencia.» No creo que los psicólogos que han pretendido poder demostrar la simplicidad del alma, se hayan lisonjeado de llegar á una idea perfecta de los seres pensantes, ni tampoco negado el que el tipo de esta idea lo sacamos de nuestra experiencia; lo que han pretendido es que la razón los conducía á inferir que había unidad absoluta de sujeto, donde quiera que hubiese un ser pensante; aunque su pensamiento perteneciese á una escala mas ó menos perfecta que la nuestra.

92. Cuando Kant observa que el sujeto de la inherencia del pensamiento está solo indicado de una manera trascendental sin que se descubran sus propiedades, y que por esto no conocemos la simplicidad del sujeto mismo, consigna un hecho que en algun modo se puede admitir, pero saca

una consecuencia falsa. Es verdad que no conocemos la substancia del alma sino por la presencia del sentido íntimo, y por su relacion con los actos; y que por consiguiente ella en sí misma, con abstraccion de todos los fenómenos que experimentamos, no nos es dada en intuicion inmediata, y que cuando llegamos á este punto nos quedamos reducidos á la idea de un ser simple; pero esta indeterminacion y vaguedad en el conocimiento de la substancia del alma, no nos impide el conocer su simplicidad, si esta se halla atestiguada por el sentido íntimo, y además por la naturaleza de los fenómenos que nos dan á conocer al sujeto pensante.

93. Creerán algunos que la indeterminacion en el conocimiento de la substancia del alma, es un hecho descubierto recientemente por el filósofo aleman; pero es fácil probar que este hecho habia sido notado de muy antiguo, hallándose consignado de una manera muy especial y muy interesante, en los escritos de Sto. Tomás. Este metafísico eminente se propone la cuestion de si el alma intelectual se conoce á sí misma, por su esencia; *utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam*; y despues de varias consideraciones sobre la inteligencia y la inteligibilidad de los objetos, la resuelve con las siguientes notabilísimas palabras. «El entendimiento no se conoce pues á sí mismo por su esencia, sino por su acto, y esto de dos maneras: en particular, en cuanto Sortes ó Platon percibe que

tiene alma intelectual, por lo mismo que percibe que entiende: y en universal, en cuanto consideramos la naturaleza de la mente humana por el acto del entendimiento. El juicio y la eficacia de este conocimiento de la naturaleza del alma lo tenemos por derivacion de la luz que nuestro entendimiento recibe de la verdad divina, la cual contiene la razon de todas las cosas, segun lo dicho mas arriba; de aquí es que san Agustin en el libro 9 de *Trinitate* dice: vemos la inviolable verdad, por la cual en cuanto podemos, definimos perfectamente, nó cuál es el alma de cada hombre, sino cuál debe ser, segun las razones eternas. Entre estos dos conocimientos hay una diferencia; porque para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto, con el cual el alma se percibe á sí misma, y así decimos que se conoce por su presencia; mas para el segundo conocimiento dicha presencia no basta, sino que se necesita una investigacion diligente y sutil, y por esto muchos ignoran la naturaleza del alma y muchos erraron sobre ella, por lo cual dice san Agustin en el libro 10 de *Trinitate*: no se busque el alma á sí misma como para ver una cosa ausente, sino procure discernirse como una cosa presente; esto es, conocer lo que la diferencia de las otras cosas, en lo que consiste el conocer su esencia y su naturaleza (1).

(1) Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulari-

94. Aquí es de notar que Santo Tomás admite dos conocimientos del alma para sí misma: el de presencia, en cuanto la sentimos por lo mismo que pensamos, «*percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere*, » y despues otro que es el que sacamos del análisis del acto intelectual discurriendo por consideraciones generales, ateniéndonos á la luz que las razones eternas arrojan sobre este hecho de experiencia; hé aquí pues cómo se hallan explicados en Sto. Tomás el conocimiento de presencia ó de conciencia contenido en la proposicion, yo pienso; y el general que es el que se saca del acto mismo intelectual en sus relaciones con la unidad del sujeto que lo ejerce: este último conocimiento tiene algo de abstracto, de in-

ter, secundum quod Sortes, vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere. Alio modo in universali secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri à veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde August. dicit in 9 de Trini. Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfectè quantum possumus deffinimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Est autem differentia inder has duas cognitiones: nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus ex quo mens percipit seipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod August. dicit 10 de Trinitate, de tali inquisitione mentis. Non velut absentem se quærat mens cernere, sed præsentem quærat discernere, id est cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem, et naturam suam. (1. P. Q. 87. Art. 1.)

determinado, nadie lo niega; y cuando Kant nos lo hace notar, no nos dice nada que no hubiese enseñado el Sto. Doctor cuando afirma expresamente que el alma no se conoce á sí misma por su esencia sino por su acto: «non per essentiam suam sed per actum suum.» Todo cuanto se halla de verdad en la dilatada exposicion de Kant sobre la limitacion de nuestro conocimiento á los actos de conciencia y sobre la falta del conocimiento intuitivo de la misma substancia del alma, del sujeto transcendental del pensamiento, está expresado en aquellas lacónicas palabras: nó por su esencia sino por su acto.

CAPÍTULO XIII.

COMO LA IDEA DE SUBSTANCIA ES APLICABLE Á DIOS.

95. En la idea de substancia, tal como nos la formamos por las cosas que nos rodean, y por el testimonio de nuestra conciencia, hemos encontrado la relacion á las mudanzas que en ella se verifican, como en un sujeto ó recipiente. Pero ya hemos observado tambien, que á mas de esta relacion, habia la negacion de estar inherente á otro ser, como las modificaciones lo están á ella; cuya negacion supone una perfeccion que exime

de la necesidad de inherencia á que están sometidos los seres endebles y transitorios que apellidamos accidentes ó modificaciones. Como nosotros no conocemos la íntima esencia de las substancias, ignoramos lo que sea esta perfeccion; pero no podemos dudar que existe en la misma naturaleza del sujeto, y que es independiente de las modificaciones que le transforman. Así pues, si en algo se ha de constituir la esencia misma de la substancia, ha de ser en esa perfeccion, de que tenemos noticia, mas nó conocimiento intuitivo; y por tanto, cuando se define la substancia con relacion á los accidentes, «*quod substat accidentibus*,» mas bien se la define por el modo con que se nos presenta á nosotros, que por lo que ella es en sí misma.

96. De aquí resulta, que de las dos definiciones que á veces se daban en las escuelas, «*ens per se subsistens*,» un ente subsistente por sí mismo, «*id quod substat accidentibus*,» el sujeto de los accidentes; la primera es la mas propia, porque se acerca mas á expresar la cosa como es en sí. Aunque sea verdad que nosotros no conocemos las substancias finitas, sino en cuanto se nos revelan por los accidentes, y hasta nuestro mismo espíritu no se conozca á sí propio sino por sus actos, la razon nos dice que las cosas para ser conocidas, es necesario que existan, y que para que nuestro entendimiento halle en las mismas algo permanente, es preciso que ese algo esté en ellas. Nuestro conocimiento no es prò-

ductivo de sus objetos; para que sean conocidos, es necesario que existan.

97. Estas consideraciones nos manifiestan la posibilidad de que exista una substancia no sujeta á modificaciones, ni á mudanzas de ninguna clase; y que esta substancia lejos de perder el carácter de tal, por su inmutabilidad, le poseería en un grado mucho mas perfecto. La perfeccion de la substancia no está en las mudanzas, sino en lo permanente que encierra; no está en tener una sucesion de modificaciones inherentes á ella, sino en existir de tal modo que no necesite estar adherida á otro ser. La substancia que reuniese esa permanencia, esa perfeccion que le diese fuerza para existir por sí misma, y que al propio tiempo no tuviese ninguna modificacion, no experimentase ninguna mudanza, seria la substancia por excelencia, infinitamente superior á todas las demás. Esta substancia es Dios.

98. Ahora es fácil resolver la cuestion, si cuando la idea de substancia es aplicada á Dios se la entiende en el mismo sentido que al aplicarla á las criaturas; ó hablando en términos de las escuelas; si se toma en sentido unívoco ó análogo.

99. En la idea de toda substancia entra la de un ser; lo que no existe, no puede ser substancia. En cuanto concebimos el ser como una realidad, como contrapuesto á la nada, la idea de ser conviene á Dios y á las criaturas: Dios es, es decir, Dios es una cosa real, nó la nada. Pero si de esta idea general, tal como nosotros la con-

cebimos, en oposicion con la nada, pasamos á su realizacion en los objetos, al modo por decirlo así con que se la aplica, entonces encontramos la diferencia que va de lo contingente á lo necesario, de lo finito á lo infinito. Aunque no vemos intuitivamente al ser infinito, ni la esencia de los seres finitos, no obstante conocemos con toda evidencia que la palabra *ser* aplicada á lo infinito, significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica á lo finito.

100. En la idea de substancia entra la de una cosa permanente; esta permanencia conviene tambien á Dios; el ser infinito es permanente por esencia.

101. En las substancias que nos rodean, hallamos esa permanencia combinada con la sucesion de las modificaciones que las afectan; estas mudanzas son imposibles en Dios. Esta cualidad de relacion á las modificaciones, es característica de las substancias finitas.

102. Las substancias no están inherentes á otras, como las modificaciones lo están á ellas; esta no inherencia conviene tambien á la substancia divina.

103. Las substancias deben encerrar algo en sí que las exima de la necesidad de la inherencia, que las eleve sobre los seres que se suceden con tanta rapidez, y que en su existencia han menester siempre de otro que los sustente; esta perfeccion se halla en la substancia divina, ser por esencia, piélagos de perfeccion.

104. Resulta de este análisis que todo cuanto se encierra de perfeccion en la idea de substancia, puede aplicarse al ser infinito; y que lo único que de esta idea no se le puede aplicar, es lo que supone negacion, imperfeccion.

CAPÍTULO XIV.

UNA ACLARACION IMPORTANTE; Y UN RESÚMEN.

105. Cuando se dice que la substancia es un ser subsistente por sí mismo, no se entiende que sea un ser que absolutamente no haya necesitado de otro para su existencia. El confundir estas dos cosas es dar pié á una monstruosa confusion de ideas, y nace á su vez de otra confusion no menos monstruosa, de la relacion de causa y efecto, con la relacion de substancia y accidente.

106. La relacion de causa y efecto está en que la causa da el ser al efecto; y la relacion de substancia y accidente, está en que la substancia sirve de sujeto al accidente. Tanta diferencia va de una cosa á otra, que no solo la razon nos las muestra distintas, sino que á cada paso la experiencia nos las ofrece separadas. Nuestra alma es sujeto de muchos accidentes en cuya produccion no tiene ella ninguna parte; antes por el contrario, se opone á esta produccion en cuan-

to le es posible. Tales son todas las sensaciones dolorosas, todas las impresiones desagradables; todos los pensamientos importunos que nos ocurren á pesar nuestro, y cuando quisiéramos pensar en otra cosa. Entonces es el alma sujeto y nó causa; se halla en ella la razon de substancia con respecto á cosas en que lejos de ser causa, es solo paciente. Si no me engaño, este ejemplo es concluyente del todo, para demostrar la existencia de una línea divisoria entre el carácter de causalidad y el de substancia, y el de efecto y accidente.

107. El ser subsistente por sí mismo, significa cierta exclusion: si esta se refiere á la causalidad, ser subsistente por sí mismo, significa ser no causado; si dicha exclusion se refiere á la inherencia, ser subsistente por sí mismo, significa ser no inherente á otro, como lo están los accidentes á la substancia. Cuando se define la substancia un ser subsistente por sí mismo, se entiende en el segundo sentido, nó en el primero; y esta distincion basta para derribar todo el sistema de Spinoza, y de todos los panteistas, sea cual fuere el aspecto bajo el cual presenten su error.

108. Para entrar desembarazadamente en la cuestion del panteismo, resumamos en pocas palabras, lo que la razon y la experiencia nos dicen sobre la substancia.

1.º En nuestro interior hay un ser uno, simple, idéntico, permanente, sujeto de los fenómenos que experimentamos.

2.º En lo exterior hay objetos, que conservan algo constante, en medio de la variedad de sus fenómenos.

3.º En la idea de substancia entran las de ser, permanencia, no inherencia á otro en clase de modificacion.

4.º La relacion de sujeto á sus modificaciones se halla en todas las substancias finitas.

5.º La relacion á modificaciones, no es inseparable de las ideas de ser, permanencia, y no inherencia á otro.

6.º Una substancia inmutable, no implica ninguna contradiccion.

7.º Subsistente por sí mismo, no es lo mismo que independiente de otro ser. No debe confundirse la relacion de causa y efecto, con la de substancia y accidente.

8.º La *no inherencia* á otro ser, es característico de la substancia; pero esta idea negativa se ha de fundar en una cosa positiva: en una *fuerza* de subsistir por sí mismo, para no necesitar de estar adherido á otro.

CAPÍTULO XV.

EL PANTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LAS IDEAS.

109. La idea de substancia, y todas sus aplicaciones así al mundo externo como al interno, de ningun modo nos conducen á inferir la existencia de una substancia *única*; por el contrario, la razon de acuerdo con la experiencia nos obliga á reconocer *muchedumbre* de substancias. ¿Por qué deberíamos admitir una substancia única? Examinemos á fondo esta cuestion, una de las mas capitales de la filosofía, y que desde muy antiguo ha dado ocasion á los errores mas funestos.

110. Los sostenedores de la substancia única, ó se han de fundar en la misma idea de la substancia, ó en la experiencia; nuestro espíritu no tiene otros recursos que sus ideas primitivas, ó la enseñanza de la experiencia. Empecemos por el método *à priori*, ó por el que se funda en la idea.

111. ¿Qué entendeis por substancia? les preguntarémos. Si por substancia entendeis un ser subsistente por sí mismo, y por esta subsistencia significais, que no necesita de ningun otro para existir, que no lo ha necesitado nunca, entonces hablais de un ser *no causado*, de un ser necesario, que tiene en sí propio la razon suficiente y

necesaria de su existencia. Si decis que este ser es único, ó que no hay otro de su clase, convenimos con vosotros; solo os advertiremos que tomáis el nombre de substancia en un sentido impropio. Pero en el fondo la diferencia estará en el nombre; y para entendernos perfectamente, solo nos será necesario saber que por substancia entendeis un ser absolutamente necesario, y por tanto absolutamente independiente. Pero si afirmáis que este ser es único, en tal sentido que nada hay, ni puede haber fuera de él, entonces afirmáis gratuitamente, y os exigimos prueba de lo que afirmáis.

¿Por qué el ser necesario excluiria la posibilidad de los demás seres? ¿No es mas legítimo el deducir que en él se contiene la razon de la posibilidad y de la existencia de los mismos? El ser que tenga en sí la necesidad de existir, ha de estar dotado de actividad; y el término de la actividad en lo exterior es la produccion. ¿Por qué de esta produccion no podrán resultar otros seres? Por lo mismo de ser producidos serán distintos del que los produce.

112. Sin salir de nuestras ideas encontramos la contingencia y la multiplicidad. La experiencia nos enseña que en nosotros mismos hay una sucesion continua de formas: estas apariencias algo son, no pueden ser un puro nada, pues deben ser algo, siquiera como apariencias. En ellas vemos un continuo tránsito del no ser al ser, y del ser al no ser, luego hay produccion de algo

que no es necesario, puesto que es y deja de ser; luego hay algo fuera del ser que se quiere suponer único. Este argumento se funda en los fenómenos puramente internos y así vale, aun contra los idealistas, contra los que quitan al mundo externo toda realidad, y lo reducen solo á meras apariencias, á simples fenómenos de nuestro espíritu. Esas apariencias existen por lo menos como apariencias; ellas pues son algo, ellas son contingentes, ellas no son pues el ser necesario. Luego fuera de este hay algo que no es él; luego es insostenible el sistema que afirma la existencia de un ser único.

La idea de un ser absolutamente independiente por razon de su absoluta necesidad, no excluye la existencia de los seres contingentes; solo manifiesta que el ser necesario es único entre los necesarios, mas nó único entre los seres.

113. Tampoco se sigue de la idea del ser necesario el que no pueda haber seres contingentes causados, y sin embargo subsistentes por sí mismos, en el sentido de que no están inherentes á otros como modificaciones. El no ser causado, y el no estar inherente, son cosas muy distintas; la primera trae consigo á la segunda, mas nó la segunda á la primera. Todo ser no causado, ha de estar libre de la inherencia; pues por lo mismo que no es causado, es necesario, y encierra en sí cuanto ha menester para no estar inherente á otro. Por lo mismo que es necesario, es absolutamente independiente de los demás, lo que

no se verificaria si los necesitase como la modificacion necesita la substancia. Pero nó todo lo que no es inherente ha de ser no causado; pues su causa puede haberle hecho tal que no necesite de estar inherente á otro ser como modificacion. Entonces dependerá de otro, como el efecto de su causa, nó como accidente de su substancia: habrá entre ellos la relacion de causalidad, mas nó la de substancia, cosas muy diferentes como hemos explicado mas arriba (Cap. XIV):

114. Jamás los panteistas llegarán á probar que porque una cosa no sea modificacion, haya de ser no causada: y esto es precisamente lo que deberian demostrar para sacar triunfante su sistema. Una vez demostrado que todo lo que subsiste en sí, es no causado, tendrian probado tambien que todo lo que subsiste en sí, es necesario. Y como el ser necesario ha de ser único, tendrian probado tambien que no hay mas que una substancia.

115. La clave del sistema panteista es esta: confundir la no inherencia, con la independendencia absoluta; y la clave para desvanecer todos sus argumentos, es distinguir constantemente estas cosas. Todo lo no causado es substancia; mas nó toda substancia es incausada. Todo lo no causado es necesario, y por tanto no inherente; mas nó toda substancia es necesaria. La substancia finita no es inherente á otro ser; pero es causada por otro ser. No puede existir sin él, es verdad;

pero esta dependencia, no es la de la modificación á la substancia, sino del efecto á la causa.

La causa da el ser al efecto; la substancia sustenta al accidente; la causa no es modificada por el efecto; la substancia es modificada por el accidente. Estas ideas son claras, distintas; con ellas se debe estrechar al panteísmo en todas sus transformaciones; quien así lo haga conseguirá lo que Menelao con el viejo Proteo; reducirle á su forma primitiva, al ateísmo puro. Esta es su naturaleza; este debe ser su nombre. Muchos de los erróneos sistemas que turban al mundo de las ideas, se fundan en un equívoco; para acabar con ellos es necesario fijarse en el punto que le aclara y no salir de allí. El equívoco se presentará de diferentes maneras, pero conviene no dejarse alucinar, ni confundir: volver siempre á la misma distinción y estrecharle con ella. El pasaje del poeta inmortal en el lugar aludido, podría tomarse como un mito de un excelente método para desbaratar sofismas. «Echaos sobre él, decía la diosa Idothea á Menelao y sus compañeros; cogedle, y á pesar de todos sus esfuerzos para escaparos, no le solteis, continuad estrechándole fuertemente. Todo lo imitará: agua, fuego, réptil, tomará todas las formas; pero apretadle mas, redoblad sus ligaduras. Cuando habrá vuelto á *ser lo que era*, suspended vuestros esfuerzos y dadle libertad» (Odisea, Canto 4). Así será el panteísmo: hablará de materia, de espíritu, de realidad de fenómenos, del yo, del

no yo; de subsistencia y no subsistencia, de necesario y de contingente; pero no salgais de las ideas fundamentales, conducidle á ellas; al fin volverá á su forma primitiva; y cuando haya vuelto á ella, entonces soltadle, mostrándole á los pueblos tal cual es, diciéndoles: «vedle en su horrible deformidad; siempre ha sido lo que es ahora; á pesar de todas sus trasformaciones, no es mas que el ateismo.»

CAPÍTULO XVI.

EL PANTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LOS HECHOS EXTERNOS.

116. Si en la region de las ideas es insostenible el panteismo, no lo es menos en el campo de la experiencia. Esta, lejos de conducirnos á la exclusiva unidad de la substancia, nos muestra por todas partes la multiplicidad.

117. Hay unidad cuando no hay division, cuando en la cosa una no se pueden distinguir otras distintas, cuando no cabe en ella un juicio negativo. Nada de esto observamos ni en el mundo externo, ni en el interno; antes una experiencia constante nos ofrece todo lo contrario.

118. En el mundo externo la division es visible, palpable; no hay mas que unidad de órden, la direccion á un fin: fuera de esto, todo es

multiplicidad. El único medio por el cual estamos en comunicacion con el mundo externo son los sentidos; y estos encuentran la multiplicidad en todas partes: sensaciones distintas en números diferentes en especie, graduadas de mil modos diversos, distribuidas entre infinitos grupos, que si bien se enlazan en tal ó cual punto, se pueden dividir y se dividen en otros mil.

419. La multiplicidad está tan atestiguada por la experiencia de los sentidos, como la existencia misma de los objetos. Si para lo primero les negamos el crédito, seria preciso negárselo para lo segundo. No solo nos dicen que hay tal cuerpo, sino que del mismo modo nos cercioran de que un cuerpo no es el otro. No conocemos con mas certeza que á una sensacion le corresponda en lo exterior un objeto, que la distincion entre los dos objetos de distintas sensaciones.

Decir que los sentidos no son buenos jueces en esta materia, porque ellos se limitan á la simple sensacion, y por lo mismo no sirven para juzgar de los objetos, es apelar al idealismo; pues que con la misma razon se podria afirmar que los sentidos, limitándose como se limitan á la simple sensacion, no bastan á cerciorarnos de la existencia de los objetos respectivos.

420. Todo lo que sea establecer la unidad fuera de nosotros, es destruir el mundo corpóreo. La idea de la extension se opone á la unidad. En lo extenso, unas partes no son las otras. Esto es evidente; y quien lo ponga en duda combate la

certeza de la misma Geometría. Si el mundo es algo real, es extenso; si no es extenso, no podemos asegurar que sea nada real. Con igual seguridad conocemos la extension que la existencia. Esta existencia misma nos es manifestada por la extension ofrecida á nuestras sensaciones. Si pues esta extension no existe, las sensaciones son un mero fenómeno interno, una pura ilusion, en cuanto les atribuimos correspondencia en lo exterior.

121. El argumento que acabo de proponer es, si no me engaño, uno de los mas concluyentes contra Spinoso, quien con la unidad de substancia admite la extension, como uno de sus atributos. Lo extenso es esencialmente múltiplo; siempre lleva consigo la distincion entre sus partes; siempre se puede hacer el juicio negativo, «la parte A no es la parte B.» El panteismo no puede deshacerse de este argumento sino salvándose en el idealismo puro; y en este concepto tal vez Fichte y Hegel han sido mas lógicos de lo que algunos creen. Quien quiera sostener la exclusiva unidad de substancia, es preciso que convierta el mundo externo en meros fenómenos, cuya única realidad se cifra en presentarse así á nosotros. Esto es absorber el mundo en el yo, y concentrar la realidad en la idea; pero esta absorcion y concentracion, en medio de su obscuridad, son una consecuencia lógica, necesaria, del principio establecido. Hay absurdo, pero hay al menos la consecuencia de la absurdidad.

122. Los que llaman á Spinoso discípulo de

Descartes, no han advertido que entre los dos sistemas hay una contradicción necesaria. El argumento que acabo de proponer fundado en la extensión, si bien es concluyente en todos los supuestos, lo es más, si cabe, admitiendo con Descartes que la esencia de los cuerpos consiste en la extensión. En este caso, las varias partes de la extensión se distinguen esencialmente, pues cada parte constituye una esencia. La multiplicidad esencial y substancial de los cuerpos será tanta, cuanta sea la multiplicidad de la extensión.

123. Si se quisiera sostener que la extensión no es la misma esencia de los cuerpos, sino un atributo ó una modificación, ya se hable de una determinación fundada en la esencia, ya de una determinación accidental, pretendiendo además que esta modificación ó atributo puede pertenecer á la substancia única, preguntaremos si esta substancia en sí misma, prescindiendo de la extensión, es simple ó compuesta. Si es compuesta, hay en ella la multiplicidad, y por tanto cae Spinoza en la opinión común, es decir, de un mundo corpóreo, compuesto de muchas partes, de las que no tendrá la una más derecho que la otra á ser una verdadera substancia. Entonces pues, no habrá substancia única, sino un compuesto de muchas; y el universo corpóreo no podrá llamarse una substancia, sino en el sentido en que se llama comunmente, uno, no tomando la unidad en sentido riguroso, sino en cuanto todas sus partes están entre sí enlazadas, y dispuestas

con cierto órden para conspirar á un mismo fin. Si la substancia, sujeto de la extension, es simple, resulta una substancia simple determinada ó modificada por la extension, una substancia simple extensa, lo que es contradictorio. No puede concebirse que una cosa sea modificacion de otra, sin que la modifique; esto es lo que expresan las palabras mismas. Una modificacion, modifica, dando á la cosa modificada la forma de la modificacion, aplicándose á sí propia á la cosa modificada. La extension no puede modificar sino haciendo á la cosa modificada extensa: y el ser extenso ó tener extension, son expresiones absolutamente idénticas. Luego repugna el que una substancia simple tenga por una de sus modificaciones la extension; luego el sistema de Spinoza es absurdo.

CAPÍTULO XVII.

EL PÁNTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LOS HECHOS INTERNOS.

124. La multiplicidad de las substancias no está menos atestiguada por la conciencia de nosotros mismos, ó sea del mundo interno. Por de pronto encontramos en nosotros algo uno, indivisible, que permanece siempre lo mismo en medio de todas las transformaciones de nuestro

ser. Esa unidad del yo es indispensable para el enlace de todos los fenómenos en un punto; sin ella es imposible todo recuerdo, toda combinacion, toda conciencia; nuestro propio ser se desvanece, no es mas que una serie de fenómenos inconexos. Pero de esta unidad que es preciso tomar como un hecho íntimo, que la conciencia pone á cubierto de toda duda, y á cuya conviccion nos es imposible resistir, nace el conocimiento de la multiplicidad. Hay algo que nos afecta, y este algo no somos nosotros. Nuestra voluntad, nuestra actividad, son impotentes para resistir otras actividades que obran sobre nosotros; hay algo pues que no somos nosotros, que es independiente de nosotros. Hay algo que no es una modificacion nuestra; pues que muchísimas veces no nos afecta, no nos modifica. Este algo es una realidad, porque la nada no puede afectar. Este algo no es inherente á nosotros; está pues en sí, ó en alguna cosa que no es nosotros. Hay pues una substancia que no es nuestra substancia; y el *yo* y el *no yo*, que tanto ruido mete en la filosofía alemana, lejos de conducir á la unidad de la substancia conduce á la multiplicidad; y por consiguiente destruye el panteísmo atrincherado en el idealismo.

125. Desde el primer paso nos encontramos cuando menos con la dualidad, con el yo y el no yo; pero llevando mas allá la observacion, encontramos una asombrosa multiplicidad.

Nuestro espíritu no está solo: la conciencia de

lo que estamos experimentando todos los días, nos atestigua la comunicacion con otros espíritus, qué como el nuestro tienen una conciencia de sí propios, que como el nuestro tienen una esfera de actividad, que como el nuestro se hallan sometidos á actividades ajenas, sin su voluntad y á veces contra su propia voluntad. El yo y el no yo, que existe para nuestra conciencia, existe para las demás; y lo que en nosotros solos era la dualidad, se convierte en asombrosa multiplicidad, por medio de la repetición del mismo hecho que hemos experimentado en nosotros.

126. Atribuir esta variedad de conciencias, á un mismo ser, tomarlas como modificaciones de una misma substancia, como revelaciones de ella misma á sus propios ojos, es una asercion gratuita, y sobre gratuita, absurda.

Con entera confianza se puede retar al primer filósofo del mundo á que señale una razon, no diré satisfactoria, pero ni aun especiosa, para probar que dos conciencias individuales pertenecen á una conciencia comun, ó son conciencias de un mismo ser.

127. En primer lugar esta doctrina se halla en contradicción con el sentido comun, y es rechazada con fuerza irresistible por el sentido íntimo de cada hombre. El sentimiento de nuestra existencia anda siempre acompañado del sentimiento de nuestra distincion con respecto á nuestros semejantes. No solo estamos ciertos que existimos, sino tambien de que somos una cosa

distinta de los demás, y si en algo está profundamente marcado el sentimiento de esta distincion es en lo que toca á los fenómenos de nuestra conciencia. Jamás en ningun tiempo ni país, en ninguna fase de la sociedad, se llegará á persuadir á los hombres, que la conciencia de todos sus actos é impresiones, pertenece á un mismo ser, en que se enlacen las conciencias individuales. Mala filosofía la que comienza por luchar con la humanidad, y por ponerse en abierta contradiccion con un sentimiento irresistible de la naturaleza.

128. La idea misma de conciencia excluye esa monstruosidad, por la cual las conciencias individuales se quieren transformar en modificaciones de una conciencia universal. La conciencia, esto es, el sentimiento íntimo de lo que experimenta un ser, es esencialmente individual, es por decirlo así incommunicable á todo otro. A los demás les damos conocimiento de nuestra conciencia, mas nó la conciencia-misma. Esta es una intuicion ó un sentimiento, pero siempre tal que se consuma en lo mas íntimo, en lo mas recóndito, en lo mas propio de nuestro ser. ¿Qué será pues esta conciencia, si no nos pertenece, si no es nuestra como individuos, si no es nada de lo que creemos, y solo es propiedad de un ser que no conocemos, que no sabemos lo que es, y del cual nosotros no somos mas que un fenómeno, una modificacion pasajera? ¿Dónde estará la unidad de la conciencia en medio de

tanta diversidad, y oposicion, y exclusion recíproca de ellas? Este ser modificado con tantas conciencias, no tendrá ninguna, pues no se podrá dar cuenta á sí propio de lo que experimenta.

CAPÍTULO XVIII.

SISTEMA PANTEISTA DE FICHTE.

129. Voy á cumplir lo prometido (Lib. I, Cap. VII) sobre la exposicion é impugnacion del sistema de Fichte. Ya hemos visto en el lugar citado las formas cabalísticas empleadas por el filósofo aleman, para llegar ni mas ni menos que á un resultado tan sencillo, como es el principio de Descartes: yo pienso luego soy. El lector no podrá figurarse que sobre este hecho de conciencia se pretenda fundar el panteismo; y que el espíritu humano por encontrarse á sí propio, haya de tener la arrogancia de que nada existe sino él mismo; que todo cuanto hay, sale de él mismo; y lo que es todavía mas singular, que él mismo se produce á sí mismo. Para creer que semejantes cosas están escritas, es necesario leerlas; por cuya razon al exponer el sistema de Fichte, copiaré sus mismas palabras.

Así, aun cuando haya de sufrir algun tanto el

habla castellana , y el lector se fatigue un poco en descifrar enigmas , tendrá una idea del fondo y de la forma del sistema ; lo cual no se lograria, si queriendo extractarle , le despojásemos de su extravagante originalidad , que si cabe , resalta todavía mas en la forma que en el fondo.

130. «Este acto , es decir $X = \text{yo soy}$, no descansa sobre ningun principio mas elevado » (Doctrina de la ciencia. 1.^a parte , §. I).

Esto es verdad hasta cierto punto , en cuanto significa que en la simple serie de los hechos de conciencia, vamos á parar á nuestra propia existencia , como al último término que no nos consiente ir mas allá. El acto reflejo con que percibimos nuestra existencia , está expresado por la proposicion: yo soy ; ó yo existo ; pero esta proposicion por sí sola , no nos dice nada sobre la naturaleza del yo, y está muy lejos de probarnos nuestra absoluta independendencia. Por el contrario , desde el momento que comencemos á reflexionar se nos ofrecerán hechos internos que nos inclinarán á creer que nuestro ser depende de otro ; y á medida que continuaremos reflexionando , adquiriremos de esta verdad una conviccion profunda , nacida de una demostracion rigurosa.

De ningun modo se puede afirmar que el acto *yo soy* , no dependa de un principio mas elevado, si se entiende que el acto no nace de ningun *principio de accion* , y que él por sí solo produzca la existencia. Esto , á mas de ser abiertamente

contrario al sentido comun , carece de toda razon en que estribe , y se opone á las nociones mas fundamentales de una buena filosofía.

131. Fichte opina de otro modo ; y sin saber por qué , deduce de la proposicion citada las consecuencias que verá el curioso lector. « Luego (el acto, yo soy) es el principio puesto absolutamente , siendo á sí propio su fundamento , de un cierto acto del espíritu humano (se verá por el conjunto de la *Doctrina de la ciencia* , que se debe decir de todo acto del espíritu humano). Su verdadero carácter es el puro carácter de la actividad en sí ; haciendo abstraccion de las condiciones empíricas que le son particulares. » No es mucho descubrimiento que el carácter de un *acto* sea la *actividad* ; bien que este carácter no es *puro* , pues en nosotros , ningun acto es pura actividad , sino *tal* ejercicio de actividad.

« Así , continúa , para el yo , ponerse á sí mismo , es lo que constituye la pura actividad. — El yo se pone á sí mismo , y existe en virtud de esta simple accion ; y recíprocamente , el yo existe y pone su ser , simplemente en virtud de su ser. — Él es al mismo tiempo el agente y el producto de la accion ; lo que obra y lo que es producido por la accion ; en él , la accion y el hecho son una sola y misma cosa ; y por esto , *yo soy* es la expresion de un acto , pero tambien del solo acto posible , como se verá por toda la *Doctrina de la ciencia*. »

Comprenda quien pueda lo que significa el ser

á un mismo tiempo producente y producido; principio y término de la accion, causa y efecto de la misma; comprenda quien pueda lo que significa el existir en virtud de una simple accion, y el ejercer esta accion en virtud de la existencia. Si esto no son contradicciones, no sé dónde podrán encontrarse. En Dios, ser infinito, la esencia, la existencia y la accion se identifican; pero no se dice que la accion *produzca* su ser, que se *ponga* con su accion; se dice sí que existe por necesidad, y que por lo mismo es imposible que haya sido producido, pasando del no ser al ser.

132. Ocurre una explicacion racional de la algarabía de Fichte; explicacion que si fuera admisible, tampoco excusaria al filósofo de haber expresado cosas muy sencillas con palabras contradictorias; como quiera héla aquí. El alma es una actividad; su esencia consiste en el pensamiento, y por esto se manifiesta á sus propios ojos encontrándose á sí misma en el acto de la conciencia. En este sentido, se puede decir que el alma se pone, esto es, se conoce á sí propia, se toma como un sujeto de una proposicion, al cual aplica el predicado de la existencia. El alma es principio de su acto de conciencia; y así es producente; ella misma está presentada en el acto de conciencia como un objeto, por lo cual se podrá decir aunque inexactamente, que en el órden ideal es producida; y de este modo será bajo diferentes aspectos el principio y el término

de una accion. Esta exposicion mas ó menos fundada , seria cuando menos razonable , inteligible siquiera ; y su base, el constituir la esencia del alma en el pensamiento, tendria en su favor el voto de Descartes. Así , aunque no salvásemos las palabras de Fichte , salvaríamos al menos sus ideas. Mas por desgracia , el filósofo ha tenido buen cuidado de cerrarnos esta salida, sus palabras no pueden ser mas terminantes.

« Examinemos todavía la proposicion: *yo soy yo*.

» El yo es puesto absolutamente : si se admite que el yo que ocupa en la proposicion precedente el lugar del sujeto formal , designa el yo puesto absolutamente ; y que el yo que se encuentra en el lugar del predicado , designa el yo *existente* ; el juicio que tiene un valor absoluto afirma que ambos son completamente una misma cosa , ó puestos absolutamente ; el yo existe porque se ha puesto á sí mismo. »

Todo juicio implica identidad del predicado con el sujeto ; pero en la proposicion: *yo soy yo* ; la identidad está no solo implicada , sino explícitamente consignada ; por cuya razon , pertenece á la clase de las que se llaman idénticas , porque su predicado no explica nada de la idea del sujeto , solo la repite. ¿De dónde saca pues Fichte que el yo existe porque se ha puesto á sí mismo? Hasta aquí no tenemos sino que el yo diciendo: *yo soy yo* , se afirma á sí mismo , y así se *pone* como sujeto y predicado de una proposicion ; pero es mas claro que la luz del dia que

poner *afirmando*, no es poner *produciendo*; por el contrario, el sentido común y la razón enseñan, que para la legitimidad de la afirmación es necesaria la existencia de la cosa afirmada. Confundir estas ideas, tomando *afirmar* por *poner produciendo*, es una monstruosidad inconcebible.

153. Explicando esto en una *nota*, añade Fichte lo siguiente. « Lo mismo se verifica relativamente á la forma lógica de toda proposición. En la ecuación $A=A$, la primera A es lo que es puesto en el yo, sea absolutamente como el yo mismo, sea sobre un fundamento cualquiera, como todo no yo determinado. El yo representa en esta el papel de sujeto absoluto, por lo cual se llama á la primera A , sujeto. La segunda A designa el yo haciéndose á sí mismo objeto de la reflexión, como puesto en sí, porque él ha puesto este objeto en sí. El yo que juzga, hace un predicado de alguna cosa, nó propiamente de A , sino de sí mismo; porque en sí mismo halla la A ; y por esto la segunda A se llama predicado. Así en la proposición $A=B$, A es lo que es puesto en el momento en que la proposición es enunciada, y B lo que era puesto anteriormente; la palabra *es* expresa el tránsito del yo, del acto de poner á la reflexión sobre lo que es puesto.»

¿Qué quiere decir Fichte con ese embrollo de ideas y de lenguaje? ¿querrá significar que en esta proposición, el yo es sujeto y predicado, según los diferentes aspectos bajo los que se le considera? ¿querrá decir que el yo en cuanto ocu-

pa el lugar de sujeto, expresa simplemente la existencia, y que como predicado se ofrece cual un objeto de reflexion? ¿qué entiende por la palabra poner? si entiende producir de nuevo ¿cómo es posible que una cosa que no es se produzca á sí misma? si entiende manifestarse, de suerte que el objeto manifestado pueda servir de término lógico de una proposicion, entonces ¿por qué dice que el yo existe porque se pone á sí mismo? Pero sigamos al filósofo alemán en sus peregrinas deducciones.

134. «El yo de la primera acepcion y el de la segunda, deben ser puestos como absolutamente idénticos el uno con el otro: luego se puede convertir la proposicion precedente, y decir, el yo se pone á sí mismo absolutamente porque existe, se pone á sí mismo por el simple hecho de su existencia, y existe simplemente porque es puesto.»

Sin haber definido la palabra poner, sin haber dicho nada mas que lo que sabe todo el mundo: que el yo es el yo, infiere que el yo existe porque se pone, y se pone porque existe; identifica la existencia con el poner, sin reparar que eran necesarios cuando menos algunos preliminares para atreverse á combatir de este modo el sentido comun y la doctrina de todos los filósofos incluso Descartes, que para la operacion exigen la existencia, y reputan por contradictorio que una cosa pueda ser activa sin existir. Pensaba Leibnitz que nada hay ni puede haber sin razon sufi-

ciente; pero gracias al autor de la *Doctrina de la ciencia*, podremos poblar el mundo de los seres finitos ó infinitos que nos viniere en talante; y cuando se nos pregunte de dónde han salido diremos que se han puesto; y si se nos importuna preguntándonos por qué se han puesto, diremos porque existen; y si todavía se nos exige que digamos por qué existen, responderemos, porque se han puesto; de manera que pasaremos del poner al existir, y del existir al poner, sin peligro de vernos jamás confundidos.

155. Esta filosofía que como se echa de ver, no tiene nada de luminosa, le dejaba satisfecho á su autor hasta el punto de proseguir con admirable serenidad diciendo: «estas observaciones *aclaran completamente* el sentido en que empleamos aquí la palabra *yo*; y nos suministran una explicacion *limpia y lúcida* del yo, como sujeto absoluto. El yo sujeto absoluto es *este ser que existe simplemente porque se pone á sí mismo, como existente*. Es en cuanto se supone, y en cuanto es, en tanto se pone. El yo existe pues absoluta y necesariamente para el yo. Lo que no existe para sí mismo, no es yo.» El panteísmo idealista no puede ser establecido de una manera mas explícita y al propio tiempo mas gratuita: se asombra uno de tener que ocuparse seriamente de tamañas extravagancias. Pero ellas meten ruido porque son desconocidas; y así conviene presentarlas al lector tales como son, aun á riesgo de fatigarle.

136. Fichte cuidará de aclarar sus ideas, con el bien entendido que cada aclaracion añade nuevos grados á su oscuridad. Dejémosle continuar.

«Aclaracion.—Qué era yo, se preguntará, antes que tuviese conciencia de mí mismo? La respuesta es natural: yo no existia: porque no era yo; el yo no existe, sino en cuanto tiene conciencia de sí mismo.—Proponer esta cuestion es confundir el yo como *sujeto* con el yo como *objeto* de la reflexion del sujeto absoluto; y esto es una inconsecuencia: el yo se pone á sí mismo; se percibe en este caso bajo la forma de la representacion, y solo entonces es alguna cosa, un objeto; bajo esta forma la conciencia percibe un substratum que *es*, bien que sin conciencia real, y que además es concebido bajo *forma corpórea*. Esta manera de ser, es la que se considera cuando se pregunta qué es el yo, es decir el substratum de la conciencia; pero entonces sin advertirlo se concibe el sujeto absoluto, como teniendo intuicion de este substratum; y así, casi sin notarlo, se tiene á la vista aquello de que se queria prescindir, y se cae en contradiccion. No se puede pensar nada, sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí mismo, no se puede jamás hacer abstraccion de su conciencia; por consiguiente no es dable responder á semejantes cuestiones, porque no es posible suponerlas cuando se entiende uno consigo mismo.»

Que antes de tener conciencia de sí propio, el

yo no existe como objeto de su reflexion, es una verdad palpable; antes de pensarse á sí mismo no se piensa á sí mismo; ¿quién lo duda? pero la dificultad está en si el yo es algo, independientemente de su propia reflexion, ó de su objetividad para sí mismo; esto es, si en el yo se encuentra algo mas que el ser pensado por sí mismo. La cuestión no es contradictoria; sino que se ofrece naturalmente á la razon y al sentido comun; porque tanto la razon como el sentido comun se resisten á tomar por cosas idénticas: ser conocido y existir; conocerse y producirse. No se trata en la actualidad de si tenemos ó nó idea clara del *substratum* de la conciencia; pero es curioso lo que nota el filósofo aleman, de que cuando no concebimos al yo como objeto de reflexion, lo concebimos bajo una forma corpórea. Esto es confundir la imaginacion con las ideas, cosas muy diferentes como he demostrado en otro lugar (Lib. IV, desde el Cap. I, hasta el X).

137. Resulta de la doctrina de Fichte que la existencia del yo consiste en ponerse á sí mismo, por medio de la conciencia; y que si esta no existiese, el yo no existiria. En tal caso, ser y conocerse es una misma cosa. Aunque podrían pedirse á Fichte las pruebas de una asercion tan extravagante, me limitaré á insistir en la dificultad que él mismo se propone, y que elude confundiendo las ideas. ¿Qué seria el yo si no tuviese conciencia de sí mismo? si existir es tener con-

ciencia, cuando no hay conciencia, no hay existencia. Responde Fichte que el yo sin conciencia no es el yo, en cuyo caso no existe; pero que la objecion supone una cosa imposible, cual es, el prescindir de la conciencia. «Nada se puede pensar, dice, sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí propio; no se puede jamás hacer abstraccion de su conciencia.» Repito que con estas palabras no se suelta la dificultad, se la elude. Prescindo ahora de si la conciencia es lo mismo que la existencia; pero lo cierto es que nosotros concebimos un instante en que el yo no tenga conciencia de sí mismo. ¿Este concepto ha sido realizado nunca? esto es, ha habido un instante en que el yo no haya tenido conciencia de sí propio? sí ó nó? Admitiendo dicho instante, admitimos tambien que en el mismo instante el yo no existia; luego no ha podido existir nunca, á no ser que conceda Fichte que el yo dependa de un ser superior y por tanto admita la doctrina de la creacion. Si no admitimos dicho instante, el yo ha existido siempre, y con conciencia de sí propio; luego el yo es una inteligencia eterna é inmutable, luego es Dios. Este argumento no tiene salida para Fichte. Aquí no cabe la distincion entre el yo como sujeto y como objeto; se trata del yo con conciencia, con esa conciencia en que el filósofo aleman hace consistir su existencia; y de esto se pregunta si ha existido siempre ó nó; en el primer caso, el yo es Dios; en el segundo, ó se debe reconocer la creacion ó ad-

mitir que un ser que no existe se da la existencia á sí mismo.

158. Fichte no retrocede ante la primera consecuencia, y aunque no llama Dios al yo, le concede sus atributos. «Si el yo no existe sino en cuanto se pone, no existe sino cuando se pone; y no se pone sino cuando existe.—*El yo es para el yo.*—Pero si él se pone á sí mismo absolutamente, en cuanto existe; se pone *necesariamente* y existe *necesariamente* para el yo; *yo no existo sino para mí; pero para mí existo necesariamente*, (diciendo *para mí*, yo pongo mi ser).

«Ponerse á sí mismo y ser, son hablando del yo, completamente idénticos. La proposición: yo soy, porque me he puesto á mí mismo; se puede expresar así: yo soy absolutamente porque soy.

»El yo poniéndose, y el yo existiendo, son completamente idénticos: son una sola y misma cosa. El yo es aquello por lo cual se pone; y él se pone aquello que es. Así yo soy absolutamente lo que soy.

»La expresión inmediata del acto que acabamos de desenvolver, sería la fórmula siguiente: yo soy absolutamente; es decir, yo soy absolutamente, porque soy para mí; y soy absolutamente lo que soy para mí.

»Si se quisiese que precediera á la ciencia del conocimiento la enunciación de este acto; hé aquí á poca diferencia, en qué términos debería ser expresado; el yo pone primitiva y absoluta-

mente su propio ser» (*Ciencia del conocimiento* P. 1, §. 1).

En tan extravagante lenguaje solo resulta claro un hecho, y es, el panteismo profesado abiertamente por Fichte; la divinizacion del yo; y por consiguiente la absorcion de toda realidad en el yo. El yo deja de ser un espíritu limitado; es una realidad infinita. Fichte no lo niega; «el yo se determina á sí mismo, se concede al yo la totalidad absoluta de la realidad, porque es puesto absolutamente como realidad, y *ninguna negacion es puesta en él*» (2. p. §. 4. Letra B).

«Hay realidad puesta en el yo, por consiguiente el yo debe ser puesto respecto á la realidad como *totalidad absoluta* (es decir como una suma que comprende todas las demás sumas y puede ser la medida de todas) y hasta primitiva y absolutamente, si la síntesis que acabamos de exponer problemáticamente es posible; y la contradiccion debe ser resuelta de una manera satisfactoria.

»Así el yo pone absolutamente y sin ninguna condicion posible, *la totalidad absoluta de la realidad* como una suma sobre la cual es absolutamente imposible que haya una mayor; y este *máximum absoluto* de la realidad él le pone en *sí mismo*; todo lo que es puesto en el yo, es realidad, y *todo lo que es realidad es puesto en el yo*. .

.
.
.

»La nocion de la realidad es idéntica á la de

actividad; toda realidad está puesta en el yo; es decir, toda actividad es puesta en él; y recíprocamente, toda realidad en el yo, es decir el yo, no es mas que actividad; él no es yo sino en cuanto es activo, y en cuanto no es activo es el *no yo* » (Ibid. letra D).

«No hay realidad sino en el entendimiento; él es la facultad de lo real; lo ideal se hace real en él» (2. p. Deduccion de la representacion, §. 3).

«El yo no es sino lo que él se pone, es infinito, es decir se pone infinito.

«Sin la infinidad del yo, sin una facultad productiva cuya tendencia sea ilimitada é ilimitable, no podria explicarse la posibilidad de la representacion» (2. p. Deduccion de la representacion, p. 148 y 152).

139. Demos una ojeada á ese conjunto de delirios. La psicología parte de un hecho fundamental: el testimonio de la conciencia. El espíritu humano no puede pensar sin hallarse á sí propio; el punto de partida de sus investigaciones psicológicas es la proposicion, yo pienso: en ella se encuentra la identidad de que nos habla Fichte: el yo es el yo. Todo pensamiento desde el momento que existe, se siente sometido á una ley; la percepcion de toda cosa lleva consigo la percepcion explícita ó implícita de la identidad de la misma cosa. En este sentido la fórmula mas simple en que podemos expresar la ley primera de nuestra percepcion es esta: A es A; pero fórmula tan estéril como simple; de suerte que

no se alcanza por qué se pretende levantar sobre ella nada menos que un sistema filosófico. En el fondo de esta fórmula, supuesto que se la enuncie, está envuelta la existencia del yo enunciante; no se puede enunciar que A es A, si no hay un ser en que se ponga la relacion de la identidad. Por lo mismo que la proposicion $A=A$ es verdadera, es necesario suponer un A, ó un ser donde exista. Una verdad puramente ideal sin fundamento en una verdad real, es un absurdo como demostramos y explicamos largamente en otro lugar (Lib. IV, Cap.^s XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, y Lib. V, Cap.^s VII y VIII).

140. Pero la existencia de una verdad ideal *en cuanto está representada en nosotros*, es decir, en cuanto es un hecho de nuestra conciencia, no es necesaria sino hipotética, existe mientras existe; mas cuando existe puede no existir; y cuando no existe puede existir. De la existencia no se puede inferir la necesidad; el testimonio de la conciencia se limita á cerciorarnos del hecho; pero en esta misma conciencia no encontramos ningun indicio de que este hecho sea necesario, de que no haya dependido de un agente superior; muy al contrario, el sentimiento de nuestra debilidad, la brevedad del tiempo á que se extienden los recuerdos de nuestra conciencia, la interrupcion natural y periódica que en ella experimentamos durante el sueño; todo manifiesta que el hecho de la conciencia no es necesario, y que el ser que lo experimenta ha co-

menzado de poco tiempo atrás su existencia, y que podría perderla, siempre que dejase de conservársela el ser infinito. El yo que sentimos en nosotros, se conoce á sí propio, se afirma; esta palabra *ponerse*, no puede significar nada racional, sino que el yo afirma su existencia; pero este conocer no es producirse; quien asienta semejante monstruosidad tiene obligacion de probarla.

141. En verdad que se necesita toda la serenidad de Fichte para pretender convertir en ciencia un conjunto de absurdos y extravagancias tales como acabamos de ver. Estaba reservado á los tiempos modernos el tener que ocuparse seriamente de un sistema, cuya existencia creerán con dificultad los que lean la historia de las aberraciones del espíritu humano. El sistema de Fichte está juzgado por todos los hombres pensadores; y para hacerle caer en el olvido no hay medio mas seguro que exponerlo á los ojos del lector juicioso.

142. Establecida la existencia necesaria y absoluta del yo, se propone Fichte demostrar que del yo sale el no yo; es decir, todo lo que no es el yo. «El no yo no puede ser puesto sino en tanto que en el yo (en la conciencia idéntica) hay puesto un yo, al cual pueda ser opuesto. El no yo debe ser opuesto en la conciencia idéntica, por consiguiente el yo debe ser puesto allí, en cuanto debe ser puesto allí el no yo.
.

»Si yo=yo, todo lo que es puesto, es puesto en el yo.

El yo y el no yo son ambos *igualmente productos de acciones primitivas del yo*; y la conciencia misma es un producto semejante de la primera accion originaria del yo; el acto por el cual el yo se pone á sí mismo.»

Hé aquí pues que el *no yo*, es decir, eso que llamamos mundo externo, y todo cuanto no es el yo, nace segun Fichte del yo; la distincion entre una cosa y otra, es una ilusion pura; un juego de relaciones con que el yo se concibe como no yo en cuanto se limita; pero tanto el yo como el no yo, son cosas absolutamente idénticas. «El yo y el no yo en cuanto son puestos idénticos y opuestos por la nocion de la limitacion recíproca, son algo en el yo (accidentes) como substancias divisibles, puestas por el yo, sujeto absoluto, ilimitable, al cual nada es idéntico y nada es opuesto.—Por lo cual todos los juicios cuyo sujeto lógico es el yo limitable ó determinable, ó alguna cosa que defina el yo, deben ser limitados ó definidos por alguna cosa mas elevada; pero todos los juicios cuyo sujeto lógico es el yo absolutamente ilimitable, no pueden ser determinados por nada mas elevado; porque el yo absoluto no es determinado por nada, ellos son fundados y definidos absolutamente por sí mismos» (1. p. §. 3). Hé aquí el último resultado del sistema de Fichte, el yo convertido en un ser

absoluto que no es determinado por nada superior, en un sujeto ilimitado é ilimitable, en un ser infinito, en Dios.

De este sujeto absoluto dimana todo. «En cuanto el yo se pone como infinito, no se dirige mas que sobre el yo, y su actividad es el fundamento y forma de todo ser; el yo es pues infinito en cuanto su actividad vuelve sobre sí mismo, y bajo este aspecto su actividad es infinita, porque su producto es infinito (producto infinito, actividad infinita: actividad infinita, producto infinito); aquí hay un círculo mas nó vicioso; esto es un círculo del que la razon no puede salir, porque expresa lo que es *absolutamente cierto para sí mismo*; producto, actividad, agente son una sola y misma cosa; y no los distinguimos sino para expresarnos; esto es, únicamente la pura actividad del yo, únicamente el puro *yo que es infinito*; la actividad pura es la que no tiene ningun objeto, que vuelve constantemente sobre ella misma.

«En cuanto el yo se pone límites, y se pone en estos límites, su facultad de poner no se dirige inmediatamente sobre sí mismo; se dirige sobre un no yo que debe serle opuesto.

.»

¿Cómo resumiremos esta doctrina? con las mismas palabras de Fichte. «En cuanto el yo es absoluto, es infinito é ilimitado, él *pone todo lo que existe, y lo que él no pone no existe para él, y fuera de él no hay nada*. Todo lo que él pone lo

pone como el yo; y él pone el yo como todo lo que él pone; por consiguiente el yo bajo este aspecto abraza en sí toda realidad, es decir una realidad infinita é ilimitada. En cuanto el yo se opone un no yo, pone necesariamente límites, y se pone á sí mismo en estos límites. Él reparte entre el yo y el no yo la totalidad de lo que es puesto en general» (3. p. Principios del conocimiento práctico § 5, II, p. 199).

143. Así destruye Fichte en pocas palabras la realidad del mundo externo, convirtiéndole en una modificacion ó desarrollo de la actividad del yo; ¿será necesario detenerse mas en impugnar una doctrina tan monstruosa, y que se establece sin ninguna prueba? Creo que nó: mayormente, cuando tenga asentada sobre principios sólidos la demostracion de la existencia de un mundo externo, y lleno explicados el origen y carácter de los hechos de conciencia, sin necesidad de recurrir á tan absurdas extravagancias (Lib.^o II, III y IV).

CAPÍTULO XIX.

RELACIONES DEL SISTEMA DE FICHTE CON LAS DOCTRINAS DE KANT.

144. Ya llevo explicado (Lib. III, cap. XVII) como el sistema de Kant conduce al de Fichte; cuando se asienta un principio peligroso nunca falta un autor bastante atrevido para sacar las consecuencias, sean cuales fueren. El autor de la *Doctrina de la ciencia* extraviado por las doctrinas de Kant establece un panteísmo el mas extravagante que hasta ahora se ha excogitado. Al concluir su obra dice que ha conducido al lector al punto donde Kant le toma; mas bien hubiera podido decir que toma al lector donde Kant le deja. El autor de la *Crítica de la razon pura*, convirtiendo el espacio en un hecho puramente subjetivo, destruye la realidad de la extension, y abre la puerta á los que quieren hacer surgir del yo la naturaleza toda; y haciendo del tiempo una simple forma del sentido interno, induce á considerar la sucesion de los fenómenos en el tiempo, como meras modificaciones del yo á cuya forma se refieren.

145. Pero, ¿es por ventura necesario el andar en busca de deducciones, cuando el mismo filósofo en medio de su obscuridad y de su lenguaje enigmático, no deja de consignar de la ma-

nera mas terminante esta monstruosa doctrina? Oigámosle como habla en su Lógica trascendental, seccion tercera, donde se propone explicar la relacion del entendimiento á los objetos en general, y á la posibilidad de conocerlos *à priori*. «El órden y la regularidad en los fenómenos, eso que nosotros llamamos naturaleza, es pues *nuestra propia obra*: nosotros no la encontraríamos allí, si nosotros no la hubiésemos puesto por la naturaleza de nuestro espíritu; porque esta unidad natural, debe ser una unidad necesaria, es decir una cierta unidad *à priori* del enlace de los fenómenos; ¿pero cómo podríamos nosotros producir una unidad sintética *à priori*, si no hubiese en los manantiales primitivos de nuestro espíritu razones subjetivas de semejante unidad *à priori*, y si estas condiciones subjetivas no fuesen al mismo tiempo *valederas objetivamente*, ya que ellas son los fundamentos de la posibilidad de conocer en general un objeto en la experiencia?» ¿Quién no ve bosquejado en estas palabras el sistema de Fichte que hace nacer del yo el *no yo*, es decir el mundo, y que no da mas valor á la naturaleza que el que puede recibir del mismo yo?

146. Todavía está mas expreso el autor de la Crítica de la razon pura; hé aquí cómo explica la naturaleza y las atribuciones del entendimiento. «Hemos definido mas arriba el entendimiento de diferentes maneras, le hemos llamado una espontaneidad del conocimiento (por oposicion á la

receptividad de la sensibilidad) una facultad de pensar, ó bien una facultad de los conceptos ó de los juicios; definiciones todas que bien explicadas, no son mas que una sola. Ahora podemos caracterizarle como la *facultad de las reglas*. Este signo es mas fecundo, y se acerca mas á la esencia de la cosa: la sensibilidad nos da formas (de la intuicion) y el entendimiento reglas. Este se aplica siempre á observar los fenómenos para hallar en ellos alguna regla. Las reglas si son objetivas (si por consiguiente se ligan necesariamente al conocimiento del objeto) se llaman leyes. Aunque nosotros conozcamos muchas leyes por experiencia, estas leyes sin embargo no son mas que determinaciones particulares de otras leyes superiores, entre las cuales las mas elevadas (á las que todas las demás están sometidas) *proceden à priori del entendimiento mismo*, y no son tomadas de la experiencia, antes al contrario dan á los fenómenos su legitimidad, y deben por esta misma razon hacer posible la experiencia. El entendimiento pues, no es simplemente una facultad de hacerse reglas, comparando fenómenos; es *hasta la legislacion para la naturaleza*; es decir que sin el entendimiento, no habria naturaleza ó unidad sintética de la diversidad de los fenómenos, segun ciertas reglas. Porque los fenómenos como tales, no pueden existir fuera de nosotros; por el contrario solo existen en nuestra sensibilidad; pero esta como objeto del conocimiento en una experiencia, con todo lo que

ella puede contener, no es posible sino en la unidad de la apercepcion. La unidad de la apercepcion es el fundamento trascendental de la legitimidad necesaria de todos los fenómenos en una experiencia; esta misma unidad de la apercepcion con relacion á la diversidad de las representaciones (para determinarla partiendo de una sola) es la regla; y la facultad de estas reglas es el entendimiento. Todos los fenómenos pues como experiencias posibles, están *à priori* en el entendimiento; y de él sacan su posibilidad formal, del mismo modo que están á título de puras intuiciones en la sensibilidad; y no son posibles sino por ella con relacion á la forma.»

En la *Idea sumaria de la legitimidad y de la única posibilidad de la deduccion de los conceptos intelectuales puros*, pretende Kant no solo que los objetos de nuestro conocimiento no son cosas en sí, sino que es imposible que lo sean, so pena de que no podamos tener conceptos *à priori*. Y añade que la representacion misma de todos estos fenómenos, por consiguiente todos los objetos de que podemos ocuparnos, están todos en el yo, es decir son determinaciones de *mi yo idéntico*, lo cual expresa la necesidad de una unidad universal de estas determinaciones en una sola y misma apercepcion.

147. De los pasajes anteriores se infiere con toda claridad que el sistema de Fichte, ó sea el panteismo idealista que lo reduce todo á modificaciones del yo, se halla de acuerdo con los prin-

cipios establecidos en la Crítica de la razón pura, y aun se le encuentra expresamente consignado, por mas que no forme el objeto principal de la obra. En obsequio de la imparcialidad, no puedo menos de recordar lo que llevo dicho en la nota tercera al libro tercero, sobre las explicaciones con que el filósofo alemán procura rechazar estas consecuencias. Allí puede ver el lector las mismas palabras de Kant; y dejo á su buen juicio el fallar sobre la solidez de la defensa.

148. Como quiera, mi opinion sobre el enlace del moderno panteismo con la Crítica de la razón pura, está confirmado por los mismos alemanes: «de allí, de aquellas profundidades, dice Mr. de Rosenkranz hablando de la Crítica de la razón pura, los resultados de la estética y de la lógica trascendental reciben para los grandes problemas de la teología, de la cosmología, de la moral, de la psicología, una importancia nueva, y que no sospechan siquiera los sentidos groseros de la mayor parte de sus aficionados. Ellos no conocen nada del encadenamiento que une la *Teoría de la ciencia de Fichte*, el Sistema del idealismo trascendental de Schelling, la Fenomenología y la Lógica de Hegel, la Metafísica de Herbart, con la Crítica de Kant.

«Puede decirse en particular que los ingleses y los franceses no entenderán nada el desarrollo de la filosofía alemana despues de Kant, hasta que habrán penetrado la Crítica de la razón pu-

ra, porque *nosotros los alemanes dirigimos siempre allí nuestras miradas*.

» Así como para orientarse en el laberinto de las calles de una gran ciudad, sirven las casas, los palacios, los templos, pero mas aun las torres que lo dominan todo; así en la filosofía contemporánea, en el enredo de sus querellas, no se puede dar un solo paso seguro, si no se tiene fija la vista sobre la Crítica de Kant. *Fichte, Schelling, Hegel y Herbart*, hicieron de esta obra su gran centro de operaciones tanto para el ataque como para la defensa» (Prefacio á la edicion de Leipzig de 1838).

149. No quiero decir con esto que los filósofos alemanes posteriores á Kant no hayan añadido algo á la Crítica de la razon pura; ya tengo observado (Lib. I, cap. VII) que la mayor obscuridad que se encuentra en las obras de Fichte depende de que fué mas allá que Kant prescindiendo de toda objetividad así externa como interna, y colocándose en no sé qué acto primitivo puro, de donde quiere que salga todo; á diferencia del autor de la Crítica de la razon pura, cuyos trabajos no anonadaban tan absolutamente la objetividad del mundo interior; por cuyo motivo sus observaciones son menos incomprensibles, y aun ofrecen acá y acullá algunos puntos luminosos; solo me he propuesto manifestar la trascendencia funesta de las obras de Kant, para prevenir á los incautos que juzgándole de oídas, se inclinan á considerarle como el restaurador

del espiritualismo y de la sana filosofía, cuando en realidad es el fundador de las escuelas mas disolventes que nos ofrece la historia del espíritu humano; y aun seria uno de los escritores mas peligrosos que existieron jamás, si la obscuridad de sus conceptos aumentada todavía con la obscuridad de la expresion, no hiciese insoportable su lectura á la inmensa mayoría, aun de los versados en los estudios filosóficos.

CAPÍTULO XX.

CONTRADICCION DEL PANTEISMO CON LOS HECHOS PRIMORDIALES DEL ESPÍRITU HUMANO.

150. No sé cómo puede inclinarse al panteismo ningun filósofo que haya meditado sobre el espíritu humano. Cuanto mas se profundiza en ese *yo*, de donde se quiere sacar tan absurdo sistema, tanto mas se descubre la contradiccion en que se halla el panteismo, con respecto á las ideas, y á los hechos mas primordiales de nuestro espíritu. Voy á desenvolver esta observacion en una reseña, que podrá ser muy breve, á causa de versar sobre puntos examinados ya largamente en sus lugares respectivos.

151. Ya hemos visto (Lib. VI. Cap. V), que la idea de número se encuentra en todos los en-

tendimientos; y la experiencia nos enseña que la empleamos, explícita ó implícitamente en casi todas nuestras palabras. Apenas hablamos sin usar del plural; y este no significa nada si no presupone la idea del número. El panteísmo reduce todo lo existente á la unidad absoluta; la multiplicidad, ó no existe realmente, ó se limita á fenómenos que á juicio de algunos partidarios de dicho sistema no contienen realidad de ninguna especie, y que en opinion de todos los panteístas, no pueden contener ninguna realidad substancial. Segun ellos pues la idea de número, ó carece de toda correspondencia en la realidad, ó se refiere tan solo á modos de ser, á varias manifestaciones del mismo ser, y por tanto no se extiende á los seres mismos, pues que en dicho sistema no hay mas que un ser solo. Si esto es así ¿cómo es que la idea de número existe en nuestro entendimiento? ¿cómo es que concebimos no solo muchos modos de ser, sino muchos seres? En el sistema de los panteístas no solo no hay multiplicidad de seres, sino que es imposible que la haya; ¿por qué pues habrá en nuestro entendimiento este vicio radical que nos induce por necesidad á concebir posible la multiplicidad de *cosas*, cuando esta multiplicidad es absurda? ¿por qué este defecto ideal se hallará confirmado por la experiencia, la cual tambien por necesidad nos induce á creer que hay muchas *cosas* distintas?

152. En el sistema panteista nuestro enten-

dimiento no será mas que una modificación, una manifestacion de la substancia única; así será inexplicable ese desacuerdo entre el fenómeno y la realidad; ese error necesario á que un fenómeno de la substancia, nos induce con respecto á la misma substancia. Siendo nosotros una pura manifestacion de la unidad, ¿por qué hallamos en nosotros como un hecho primitivo, la idea de la multiplicidad? ¿por qué esa contradiccion continua entre el ser y sus apariencias? Si todos somos una misma unidad, ¿de dónde nos viene la idea del número? Si los fenómenos de la experiencia no son mas que evoluciones por decirlo así de esta misma unidad, ¿por qué nos sentimos irresistiblemente inclinados á poner multiplicidad en los fenómenos y á multiplicar las cosas en que suceden?

153. La idea de distincion, opuesta á la de identidad, es tambien fundamental en nuestro espíritu (Lib. V, Cap.^s IX y X); sin embargo el panteismo no le otorga ninguna correspondencia en la realidad. Si no hay mas que un ser, si todo es idéntico, no hay nada distinto; la idea de distincion es una pura quimera. En el sistema panteísta, la distincion no solo no existe, sino que es imposible; luego la idea de distincion es absurda; luego uno de los hechos primitivos de nuestro espíritu es una contradiccion.

154. Los juicios negativos forman una buena parte del caudal de nuestro entendimiento; Lib. V. Cap. 1X): el panteismo los destruye. En

este sistema nunca puede ser verdadera la proposicion : A **no** es B ; porque si todo es idéntico, no se podrá negar una cosa de otra , no habrá cosas distintas , no habrá *una* y *otra* ; todo será uno ; el juicio negativo deberá limitarse á lo siguiente ; en realidad A es lo mismo que B ; solo hay la apariencia de la distincion ; B es el mismo A , que es ó se *presenta* de diferente modo.

155. La idea de relacion es tambien absurda en el sistema panteista : no hay *relacion* sin extremo de *referencia* , y no hay referencia sin distincion. Segun los panteistas , el sujeto referido y el extremo de la referencia , son absolutamente idénticos ; no hay pues relaciones verdaderas sino aparentes ; y así nos encontramos con otro hecho primitivo de nuestro entendimiento radicalmente absurdo , porque está en contradiccion con la realidad y hasta con la posibilidad.

156. El sosten de todos nuestros conocimientos , el principio de contradiccion : es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo , carece de sentido , no tiene ninguna aplicacion real ni posible , si se admite la doctrina panteista. Cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo , entendemos que hay posibilidad de un *no ser* ; por manera que en nuestro entendimiento la idea de ser no es exclusiva de la del no ser , sino con respecto á una misma cosa y á un mismo tiempo. Si no hay mas que un ser solo , y es imposible todo ser que no sea el mismo , resulta que la idea de no ser

es absolutamente contradictoria, y que todas las proposiciones en que se la expresa son absurdas. En tal caso no hay ni puede haber mas que un ser que lo es todo; á él no se le puede aplicar nunca la negacion de ser; esta negacion pues será absolutamente absurda, y por consiguiente hallamos en nuestro entendimiento otra idea absolutamente contradictoria.

157. La idea de contingencia es tambien contradictoria admitido el panteismo: todo lo que puede ser es; y todo lo que no existe es imposible; luego cuando nosotros distinguimos la contingencia de la necesidad, estamos en contradiccion con la realidad y la posibilidad. Hémos aquí pues con otra ilusion primordial de nuestro espíritu; la cual nos ofrece como posible y aun existente, lo que en sí mismo es absurdo.

158. Las ideas de finito é infinito tampoco pueden coexistir en el sistema panteista. Una de ellas es contradictorio; si el ser único es infinito, no hay ni puede haber nada finito, luego la oposicion entre lo finito y lo infinito es una quimera de nuestro espíritu á la que nada corresponde en la realidad. No habrá mas que una sola cosa; esta será ó finita ó infinita; en ambos casos uno de los extremos desaparece, una de las ideas es contradictoria, pues que está en oposicion con una necesidad absoluta.

159. El sistema de la unidad absoluta destruye la idea del orden: en esta idea se encierra la disposicion de cosas distintas, distribuidas de la

manera conveniente para conspirar á un fin. En faltando la distincion no hay órden, y la distincion es imposible, si hay unidad absoluta. Ello es sin embargo que una de las ideas fundamentales de nuestro espíritu es la del órden; la unidad literaria, la artística y en general la de toda belleza sensible, es unidad de órden; sustituid á esta la unidad absoluta y se anonadan todas las bellezas de la imaginacion; el arte es absorbido por el caos.

160. Excusado es añadir que el panteismo mata la libertad de albedrío: esa libertad de que tenemos conciencia tan clara, tan viva, y que acompaña todos los momentos de nuestra existencia. En este monstruoso sistema, la unidad absoluta es inseparable de la necesidad absoluta; lo existente y lo posible se confunden; nada de lo que es, puede dejar de ser; nada de lo que no es, puede ser. La accion nacerá de la substancia única en un desarrollo espontáneo; entendiéndose por espontaneidad, la ausencia de una causa externa; pero esta accion no podrá menos de haber existido, será por decirlo así una irradiacion de la substancia única, á la manera que la luz brota de los cuerpos luminosos. Sin libertad de albedrío el mérito es un absurdo; un ser que obra por necesidad absoluta, no puede tener mérito ni demérito. Entonces son inútiles las leyes, los premios y castigos; y la historia de los individuos como de la humanidad entera, se reduce á la historia de las fases de la substancia

única, que se va desenvolviendo eternamente con sujecion á condiciones absolutamente necesarias, que no tienen mas fundamento que ella misma.

161. El panteismo no solo mata la libertad de albedrío, sino que hace incomprensibles todas las afecciones que se refieren á *otro*. Si no hay mas que un ser, ¿qué significan los sentimientos de amor, de respeto, de gratitud, y en general, todos cuantos suponen una persona distinta del *yo* que los experimenta? Estas afecciones, por mas que supongan término distinto, no lo tendrán; y aunque parezcan proceder de principios diferentes, nacerán de uno solo. El hombre que ama á un hombre, y aborrece á otro, será el mismo *yo* que se ama y se aborrece á sí mismo; las apariencias indicarán diversidad, y oposicion; pero en el fondo no habrá mas que unidad, identidad. ¿Quién es capaz de devorar semejantes absurdos?

162. Así el panteismo despues de haber destruido al hombre intelectual, aniquila al hombre moral; despues de haber declarado contradictorias las ideas mas fundamentales de nuestro espíritu, nos arrebatá el hecho mas precioso de nuestra conciencia: la libertad de albedrío; hasta destruye los sentimientos del corazon; negando nuestra individualidad nos arroja á todos en el hondo abismo de la substancia única, del ser absoluto, confundiéndonos, identificándonos con él disolviendo así nuestra existencia propia co-

mo se disipan las moléculas de un grano de polvo en la inmensidad del espacio.

CAPITULO XXI.

RÁPIDA OJEADA SOBRE LOS PRINCIPALES ARGUMENTOS DE LOS PANTEISTAS.

163. Los argumentos principales en que se apoya el panteísmo, se fundan en la unidad de la ciencia, la universalidad de la idea del ser, lo absoluto y exclusivo de la de substancia, lo absoluto y exclusivo de la noción de lo infinito.

164. La ciencia debe ser una, dicen los panteístas, y no puede serlo completamente, si no hay unidad de ser. La ciencia debe ser cierta; y no puede haber certeza absoluta, si no hay identidad del ser que conoce con la cosa conocida.

La solución de estas dificultades consiste en negar las proposiciones gratuitas en que estriban.

No es exacto que la ciencia humana deba ser una, ni es verdad que para la unidad de la ciencia se necesite la unidad del ser. Ambas proposiciones deben probarlas los panteístas: para triunfar en la discusión no basta afirmar; lejos de que ninguna esté debidamente probada, la razón y la experiencia enseñan todo lo contrario. No es necesario repetir aquí lo que llevo expuesto lar-

gamente al tratar de la posibilidad y existencia de la ciencia trascendental, así en el orden intelectual absoluto como en el humano. (Lib. I, Cap.^s IV, V, VI, VII).

La segunda proposicion que exige la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido, tampoco necesito combatirla aquí. En el lugar correspondiente he manifestado que el sistema de la identidad universal no sirve para explicar el problema de la representacion, y he probado con razones incontestables, que á mas de las representaciones de identidad, hay las de causalidad é idealidad (Lib. I, desde el Cap. VIII, hasta el XV). El valor objetivo de las ideas en cuanto distintas de los objetos, tambien lo tengo demostrado fundándome en la unidad de conciencia (Lib. I, Cap. XXV).

Las doctrinas de Kant que conducen á convertir el mundo externo en un hecho puramente subjetivo, y que por tanto dan origen al idealismo trascendental de Fichte, están refutadas en el libro II donde se demuestra la objetividad de las sensaciones; en el III donde se manifiesta la realidad de la extension, y en el VII donde se prueba que el tiempo no es una pura forma del sentido interno.

165. El argumento fundado en la idea de la universalidad del ente, esto es, en que no puede haber mas que un ser porque la idea de ser es absoluta y lo abraza todo, es un sofisma en que se hace tránsito del orden ideal al real convir-

tiéndose en un ser absoluto una idea abstracta é indeterminada. Para formar concepto cabal de dicha idea y de sus relaciones con la realidad, véase lo que se dijo en el libro V al tratar de la idea del ente.

166. Spinosa, Fichte, Cousin, Krause, y cuantos han enseñado el panteísmo, bajo una ú otra forma, todos parten de una errada definicion de la substancia. Nunca se puede encarecer demasiado la necesidad de adquirir ideas claras y distintas sobre esta definicion; porque es indudable, que aquí se encuentra el origen del error de los panteístas y el secreto para no dejarles adelantar un solo paso. Cuando se profundizan bien los principios, se sorprende uno al contemplar en su desnudez la insubsistencia de sistemas que tanto ruido meten en las escuelas filosóficas. No se pierdan nunca de vista las doctrinas resumidas en el capítulo XIV.

167. Con la importancia y trascendencia de la definicion de la substancia, compite la de la nocion de lo infinito. Es increíble lo que se abusa de esta palabra, sin cuidarse de explicar ni sus diferentes sentidos, ni su origen, ni la legitimidad de sus aplicaciones. Todos cuantos argumentos pretenden fundar los panteístas en la idea de lo infinito, se desvanecen como el humo, si se comprenden á fondo, el carácter, origen y aplicaciones de dicha idea (Véase todo el libro XIII).

168. Terminaré con una observacion. Estoy profundamente convencido, de que los sistemas

mas funestos en filosofía, nacen en buena parte de la confusion de las ideas; de la superficialidad con que se examinan los puntos mas fundamentales de la ontología, ideología y psicología. Mi idea dominante en la presente obra, es prevenir este daño; por cuya razon, me extiende tanto en la parte de *filosofía fundamental*, prescindiendo en cuanto me es posible, de las cuestiones secundarias. Estas se resuelven por sí mismas y bien, cuando se tiene un conocimiento claro y exacto de las ideas fundamentales de la ciencia humana (II).



LIBRO DÉCIMO.

NECESIDAD Y CAUSALIDAD.

CAPÍTULO I.

NECESIDAD.

1. Los seres se dividen en dos clases : necesarios y contingentes : el necesario es el que no puede menos de ser, el contingente es el que puede ser y dejar de ser. En estas definiciones está dicho todo ; pero su laconismo no permite que se entienda fácilmente todo lo que se expresa en ellas. La necesidad y la contingencia se refieren á diferentes aspectos , los que pueden dar lugar á consideraciones muy diversas. Esto exige que analicemos con detencion las ideas expresadas.

2. ¿Qué se entiende por necesidad? En general se llama necesario lo que no puede menos de ser ; pero la expresion *no puede*, se toma en diferentes sentidos : moral, como cuando se dice : no puedo menos de cumplir este deber ; físi-

co, como en esta proposicion : un paralítico no puede moverse ; metafísico, como en esta otra : el triángulo no puede ser un cuadrilátero. En el primer ejemplo, el obstáculo se funda en la ley ; en el segundo, nace de la naturaleza ; en el tercero, surge de la misma esencia de las cosas. En todos los supuestos, la necesidad envuelve la imposibilidad de lo contrario, y segun es la imposibilidad resulta la necesidad.

3. De esto se sigue que las ideas de necesidad é imposibilidad son correlativas ; y que lo metafísicamente necesario es aquello cuyo opuesto es metafísicamente imposible. La imposibilidad consiste en la exclusion de una cosa por otra : así « un triángulo circular es imposible » significa lo mismo que « la naturaleza del triángulo excluye la del círculo. » En toda imposibilidad pues, hay un extremo negado ; como en toda necesidad hay un extremo afirmado ; lo metafísicamente necesario es aquello cuyo opuesto es contradictorio ; la existencia de lo absurdo es imposible, la no existencia de lo necesario es absurda. Es contradictorio que un triángulo tenga cuatro lados ; y es absurdo que un triángulo no tenga tres ángulos.

4. En el orden puramente ideal, vemos muchas necesidades sin ninguna relacion á la existencia : tales son por ejemplo, todas las verdades geométricas. Aun en el orden real, concebimos muchas necesidades hipotéticas en los seres contingentes ; tales son las que resultan cuando les

aplicamos principios absolutos en alguna hipótesis suministrada por la experiencia. El principio de contradicción sirve en infinitos casos, para fundar una cierta necesidad, aun en los seres contingentes. No hay necesidad absoluta de que existan seres extensos; pero en el supuesto de que existan, es necesario que tengan las propiedades consiguientes á la extension.

5. En ninguno de los seres finitos puede hallarse una necesidad absoluta: la única que les conviene es la hipotética. La relacion de sus atributos esenciales es necesaria; pero como su esencia no existe por necesidad, todo lo que en ella se encuentra de necesario, lo es solo hipotéticamente, es decir, en el supuesto de que existan.

6. Debemos pues distinguir dos necesidades: una absoluta, otra hipotética. Esta se refiere á las esencias de las cosas, prescindiendo de su existencia, aunque implicándola como una condicion, y suponiendo otra necesaria, como un fundamento de posibilidad (Lib. IV, Cap.^s XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII), aquella se refiere á la existencia misma de la cosa. Lo necesario absolutamente es aquello cuya existencia es absolutamente necesaria.

7. En la esencia del ser necesario ha de estar la existencia: su idea debe envolver la del existir, no solo lógico y concebido, sino tambien realizado.

8. Podemos concebir la existencia del ser necesario distinto de su esencia; pero la razon de

esto se halla en la imperfeccion de la idea; en que esta para nosotros, no es intuitiva sino discursiva; y por consiguiente podemos distinguir entre el órden lógico y el real.

Aquí se encuentra el defecto del racionio de Descartes cuando pretende demostrar la existencia de Dios fundándose en que el predicado, existencia, está incluido en la idea de un ser necesario é infinito. La idea de ser necesario envuelve la existencia, mas nó real, sino lógica ó concebida; pues que teniendo la idea del ser necesario, nos resta todavía la difultad de si le corresponde algun objeto; el predicado conviene al sujeto en el modo que se pone el mismo sujeto; y como este no es puesto sino en un órden puramente ideal, el predicado es tambien puramente ideal.

9. Con sola la idea del ser necesario no se puede demostrar su realidad; pero esta es demostrable hasta la última evidencia, introduciendo en el racionio otros elementos que la experiencia nos proporciona.

Existe algo; cuando menos nosotros, cuando menos esta percepcion que en este acto sentimos, cuando menos la apariencia de esta percepcion. Prescindo ahora de todas las cuestiones que se agitan entre los dogmáticos y los escépticos; solo pongo un dato que nadie me puede negar, siquiera se lleve el escepticismo hasta la última exageracion. Cuando digo que existe algo, solo entiendo afirmar que no todo es puro nada.

Si existe algo, ha existido siempre algo, y no es designable un momento en el cual se hubiese podido decir con verdad: no hay nada. Si hubiese un momento designable de un nada universal, ahora no existiría nada, jamás hubiera podido haber nada. Finjamos la nada universal y absoluta, pregunto: ¿de la nada puede salir algo? es evidente que nó: luego en el supuesto de la nada universal la realidad es absurda.

10. Luego ha existido siempre algo, sin causa, sin condicion de la cual dependiese; luego hay un ser necesario. La existencia de este es puesta siempre, sin relacion á ninguna hipótesis: luego su *no ser* es siempre excluido bajo todas las condiciones; luego su no existencia es contradictoria; luego existe un *ser* absolutamente necesario, esto es, un ser cuyo *no ser* implica contradiccion.

11. Resumiendo la doctrina que precede podemos decir:

- 1.º Tenemos la idea de un ser necesario.
- 2.º De su idea sola no sacamos su existencia.
- 3.º Para demostrar la existencia de un ser necesario nos basta saber que existe algo.
- 4.º El conocimiento de que existe algo, lo tenemos por experiencia; la cual nos presenta, cuando nó otra cosa, la existencia de nuestro propio pensamiento.

CAPÍTULO II.

LO INCONDICIONAL.

12. En las escuelas modernas se emplean frecuentemente las palabras, de condicional é incondicional: como las ideas que con estos nombres se expresan, tienen mucha analogía con las explicadas en el capítulo anterior, las expondré con brevedad aquí.

13. Lo condicional es lo que depende de una condicion; esto es, aquello que se pone, si se pone otra cosa, que se apellida condicion. Si el sol está en el horizonte, hay luz: la luz es lo condicional; el sol su condicion. Lo incondicional es lo que no supone condicion; como lo expresa el mismo nombre.

14. El universo es un conjunto de seres condicionales: así lo manifiesta la experiencia, tanto exterior como interior: ¿existe algo incondicional? Sí.

15. Representando el universo por una serie A, B, C, D, E, F, . . . etc. tendremos, que la condicion de F estará en E; la de E en D; la de D en C; y así sucesivamente: si no hay algo incondicional, este retroceso se extenderá hasta lo infinito; resultará pues una serie infinita de términos condicionales.

Para llegar á un término cualquiera , por ejemplo, B, habrá sido necesario pasar por las infinitas condiciones que le preceden : la serie infinita habrá sido agotada; esto es contradictoria. Y como lo que se dice de B, puede decirse de A, y de cualquiera de los términos, anteriores ó posteriores, resulta que todos son imposibles : luego la serie es absurda.

16. En la serie supuesta, todo es condicional; no hay nada incondicional; y sin embargo la existencia de su totalidad sucesiva, es necesaria. Luego la serie en sí misma, es incondicional; luego un conjunto de términos condicionales es incondicional, á pesar de que se supone imposible señalar nada, fuera de la serie, que sea incondicional. ¿Quién puede devorar semejante absurdo?

17. Formulemos con mas precision el argumento. Tomando en la serie tres términos cualesquiera: A. . . F. . . N; se pueden formar las siguientes proposiciones.

Si A existe, existirán, F y N.

Si N existe, existieron, F y A.

Si F existe, existió A, y existirá N.

Dificultades. 1.^a ¿De dónde procede el enlace de unas condiciones con otras?

2.^a ¿Por qué se ha debido poner ninguna de ellas?

18. Admitiendo un ser necesario, incondicional, donde se halla la condicion de cuanto existe; todo queda explicado. A la primera difi-

cultad se responde, que el enlace de las condiciones *condicionales*, depende de la condicion *incondicional*. A la segunda se contesta, que la condicion primitiva no ha menester de otra condicion, supuesto que es un ser necesario. El preguntar *por qué* se ha debido poner, es caer en contradiccion; por lo mismo que es incondicional, no tiene *porque*, la razon de su existencia está en ella misma.

19. Pero si no admitimos nada necesario, nada incondicional; son inexplicables, tanto la existencia de los términos, como su enlace. Existirán infinitos términos, necesariamente enlazados, sin razon suficiente externa ni interna. No habrá mas razon para existir el universo, que para no existir: ser y nada serán indiferentes: y no se concibe, por qué ha debido prevalecer la existencia. Para la nada, es evidente que no se necesita nada; ¿por qué pues no hay una nada absoluta y eterna?

20. Cuanto mas se pondere la necesidad del enlace de unas condiciones con otras, tanto mas se fortalece la dificultad propuesta; porque si se dice que una condicion no puede existir sin la otra; con mayor razon preguntaremos por qué no se necesita una condicion primitiva para el conjunto de las condiciones, ó sea la totalidad de la serie.

21. Luego lo condicional supone lo incondicional; luego siéndonos dado lo primero, podemos inferir lo segundo. Es así que lo condicional

nos es dado, tanto en el mundo externo como en el interno, luego existe un ser incondicional, de cuya existencia no hay la razón en ninguna parte fuera de él mismo.

CAPITULO III.

INMUTABILIDAD DEL SER NECESARIO É INCONDICIONAL.

22. Lo absolutamente necesario é incondicional es inmutable. Porque su existencia *es*, ó hablando el lenguaje moderno, *es puesta* absolutamente, sin ninguna condicion, por necesidad intrínseca; y con esta existencia se halla tambien puesto su *estado*. Prescindimos ahora de la naturaleza de dicho estado; y de si es tal ó cual perfeccion, en este ó aquel grado, finito ó infinito. Siendo puesta incondicionalmente su existencia, es puesto incondicionalmente su estado; luego así como su *no existencia* es contradictoria (Cap. I) tambien es contradictorio su *no estado*. La mudanza no es otra cosa que el tránsito de un estado á otro estado, que implica el *no estado* del primero; luego la mudanza en lo necesario es contradictoria.

23. Aclaremos y precisemos mas estas ideas. Llamemos E al ser necesario é incondicional. Como E es puesto absolutamente sin ninguna

condicion, por necesidad intrínseca, el *no* E, será contradictorio. El ser E, no es abstracto sino real; y por consiguiente tiene tales ó cuales perfecciones, como inteligencia, voluntad, actividad, ú otras cualesquiera; y estas perfecciones las tiene en un cierto grado, prescindiendo ahora de que sea grande ó pequeño, finito ó infinito. Con la existencia absoluta E, se hallará puesto un estado de perfeccion, que llamaremos N. ¿Qué es lo que ha determinado el estado N? Por el supuesto, no puede haberlo determinado nada; pues el estado es incondicional. Luego si hay absoluta y necesariamente el estado N, será contradictorio el *no* N. Luego la mudanza con que E debería pasar de N á *no* N, es contradictoria.

24. Pero admitamos por un momento la mudanza en el ser necesario, y salida de su propio seno. Como la razon de la mudanza será necesaria y eterna, deberemos admitir una serie infinita de evoluciones; hénos aquí pues cayendo de nuevo en la imposibilidad de conciliar la infinitud de la serie, con la existencia de un término cualquiera (Cap. II).

25. Resulta demostrado que el ser necesario é incondicional, no puede sufrir ninguna mudanza que le haga perder su estado primitivo.

El ser necesario no puede perder nada; no puede pasar de N á *no* N; pero ¿quién sabe si seria posible que sin perder N, y sin pasar á *no* N, adquiriese algo que se reuniese con N, de un

modo ú otro? Mas claro: dado N, es contradictorio el *no* N; pero dado N, ¿será contradictorio el $N + P$, expresando P una perfeccion cualquiera, ó un grado de la misma? Esto es imposible: porque P que viene de nuevo, deberá salir de N; luego en N, estaba todo lo que hay en P; luego no ha habido mudanza; luego el suponerla es contradictorio.

26. Se replicará que P estaba en N virtualmente; y que el nuevo estado solo añade una nueva forma. Pero ¿esta forma como tal encierra algo *nuevo* en realidad? Sí ó nó; si no encierra nada, no hay mudanza; si encierra, ó se hallaba en N ó nó; si se hallaba, no hay mudanza; si no se hallaba, ¿de dónde ha salido?

27. Para eludir esta demostracion se pueden fingir varios seres necesarios, influyendo los unos sobre los otros, y causándose recíprocamente las mudanzas: así parece explicarse de dónde salen los *nuevos* estados. Pero á mas de que estas ficciones son evidentemente cavilaciones infundadas y que están en contradiccion con los principios de la ontologia, todavía se las puede desvanecer con una razon concluyente.

Sean A, B, C, D, los seres necesarios é incondicionales: cada cual, es puesto absolutamente, y con un estado primitivo que llamaremos respectivamente a, b, c, d. Entonces resulta que tomando las cosas en su estado primitivo, el conjunto de las existencias se hallará con un conjunto de estados, necesarios é incondicionales,

que podremos representar en esta fórmula: (A^a , B^b , C^c , D^d) (1). La expresion representa un estado primitivo, necesario, incondicional: ahora pregunto ¿de dónde salen las mudanzas? Todo es incondicional, ¿cómo se introduce lo condicional, lo mudable?

28. Si se finge que en los estados primitivos a, b, c, d, se podria tal vez implicar la accion recíproca y primitiva de A, B, C, D, entre sí; no se debilita por esto la fuerza de la dificultad. Porque las acciones respectivas, como primitivas y absolutas, producirán primitiva y absolutamente un resultado en sus términos respectivos. Este resultado será primitivamente necesario, y estará contenido en la fórmula (1). Luego la fórmula no sufre ninguna variacion, con la suposicion nueva; luego no ha habido mudanza de ninguna clase.

29. Imaginando que la accion recíproca no supone un estado primitivo, sino que es una serie sucesiva de estados, caemos en la serie infinita, y por consiguiente en la imposibilidad de llegar á ningun término de ella, no suponiendo agotado lo infinito (Cap. II).

30. Además, siendo distintas las esencias de los seres necesarios é incondicionales A, B, C, D, ¿qué razon hay para fingirlos en relacion de actividad? ¿Cuál es el fundamento de esta relacion, si los cuatro son necesarios, incondicionales, y por tanto independientes los unos de los otros?

31. Pero dejemos semejantes absurdos , y prosigamos en el análisis de la idea de un ser necesario é incondicional. La inmutabilidad excluye la perfectibilidad, por manera que, ó es preciso suponer primitivamente en el ser necesario el colmo de la perfeccion, ó admitir que no le puede alcanzar nunca. La perfectibilidad es uno de los caracteres de lo contingente que mejora su modo de ser, por una serie de transformaciones; lo absolutamente necesario es lo que es, y no puede ser otra cosa.

32. Lo contingente debe dimanar de lo necesario; lo condicional de lo incondicional; luego todas las perfecciones sean del orden que fueren, se han de hallar en el ser necesario é incondicional: luego en él han de estar, cuando menos *virtualmente*, todas las perfecciones de la realidad que existe; y ha de tener *formalmente*, todas las que no implican imperfeccion (Lib. VIII, desde el Cap. XV hasta el fin).

33. La posibilidad de lo no existente, ha de tener un fundamento (Lib. IV, desde el Cap. XXIII hasta el XXVIII, y Lib. V., Cap. VII y VIII); las perfecciones posibles han de existir en un ser real, si la idea de ellas ha de ser posible; luego la escala infinita de las perfecciones, á mas de las existentes, que concebimos en el orden de la posibilidad pura, se hallan realizadas en el ser necesario é incondicional.

CAPÍTULO IV.

IDEAS DE CAUSA Y EFECTO.

34. Nosotros tenemos la idea de causa: así lo muestra el uso continuo que estamos haciendo de la misma. Esta idea no la poseen solos los filósofos, es patrimonio de la humanidad. Pero ¿qué entendemos por causa? Todo aquello que hace pasar algo del no ser al ser; así como efecto es todo aquello que pasa del no ser al ser. Prescindo ahora de si lo que pasa del no ser al ser, es substancia ó accidente, y del modo con que la causa influye en este tránsito: así se comprende en la definicion toda clase de causas y toda especie de causalidad.

35. En la idea de causa entra:

1.º La idea de ser.

2.º La relacion á lo que pasa del no ser al ser, como de condicion á condicional.

En la de efecto entran:

1.º La de ser.

2.º La del tránsito del no ser al ser.

3.º La relacion á la causa, como de lo condicional á la condicion.

36. Axioma I: La nada, no puede ser causa; ó en otros términos: toda causa es un ser, ó existe.

37. Digo que esto es un axioma; porque no

se puede demostrar, por qué el predicado de existencia está contenido evidentemente en la idea de causa. Lo que es causa, es; si no es, no es causa. Afirmar la causa, y negar que sea, es afirmar y negar á un mismo tiempo. Luego la proposicion establecida es un axioma. Para convencernos de su verdad, nos basta atender á las ideas de causa y de ser, y vemos evidentemente la de ser contenida en la de causa. La explicacion que he dado no debe ser mirada como una demostracion, sino como una aclaracion, para que se comparasen mejor las dos ideas. Quien las compare como es debido, no necesitará demostracion, lo verá por intuicion; lo que constituye el carácter del axioma.

38. Axioma II: No hay efecto sin causa.

39. Para comprender el sentido de este axioma conviene advertir que aquí la palabra *efecto*, significa únicamente lo que pasa del no ser al ser, prescindiendo de que sea causado ó nó; pues si por efecto se entendiese aquí una cosa causada, el axioma seria una proposicion idéntica é inútil. Así sustituyendo en vez de efecto su significado, diria: «No hay cosa causada sin ser causada:» lo que es mucha verdad, pero de nada sirve. El sentido pues, es el siguiente: «Todo lo que pasa del no ser al ser, necesita algo distinto de sí, que produzca este tránsito.»

40. Digo que esta proposicion es un axioma, y bastará para convencernos de ello el fijar la atencion sobre las ideas que en la misma se con-

tienen. Consideremos una cosa que es, y trasládeonos al tiempo en que no fué. Prescindamos de todo lo que no sea ella misma, no supongamos ningun otro ser que la pueda haber producido, ó que tome parte en su produccion; yo afirmo que vemos evidentemente que el tránsito al ser, no se hará jamás. De la idea pura del no ser del objeto, no solo nos es imposible hacer salir el objeto, sino que vemos evidentemente que no saldrá jamás. No hay ser, no hay accion, no hay produccion de ninguna clase: hay la pura nada; ¿de dónde saldrá el ser? Intuitivamente se nos presenta pues la verdad de la proposicion: en la pura idea del no ser por sí sola, no solo no vemos la posible aparicion del ser, sino que vemos la imposibilidad de la aparicion. Son ideas que se excluyen: el no ser no es posible, sino con la exclusion del ser, y viceversa.

41. Si pensamos una accion productiva, ó la referimos á la cosa que del no ser ha de pasar al ser, ó á otra distinta de ella. Si lo primero, caemos en contradiccion; suponemos accion y no la suponemos, porque no hay accion en el puro nada. Suponemos que la cosa es causa antes de ser; y nos hallamos en contradiccion con el Axioma I (56). Si lo segundo, pensamos ya la causa: pues causa no es otra cosa que lo que produce el tránsito del no ser al ser.

42. El dicho comun «ex nihilo nihil fit,» es una verdad, si se la entiende en el sentido del Axioma 2.º

CAPÍTULO V.

ORÍGEN DE LA NOCION DE CAUSALIDAD.

43. ¿Hay en el mundo alguna causa, y algun efecto? Esto equivale á preguntar si en el mundo hay alguna mudanza. Toda mudanza envuelve un tránsito del no ser al ser. La mas ligera mudanza no es concebible sin este tránsito. Todo lo que se muda, es de *otra* manera despues de mudado que antes de mudarse; luego tiene este modo de ser que antes no tenia. Este modo, *antes* no existia, *ahora* existe: ha pasado pues del no ser al ser.

44. Aun cuando no estuviéramos en relacion con el mundo externo, y se limitara nuestro espíritu á los solos hechos internos, á la sola conciencia del yo y de sus modificaciones, sabríamos que hay tránsito del no ser al ser, por el testimonio de la sucesiva aparicion de nuevas percepciones, de nuevos afectos. Dentro de nosotros mismos experimentamos ese flujo y reflujó de modificaciones que pasan del no ser al ser, del ser al no ser.

45. Por lo dicho se ve que las ideas de causa y efecto suponen un órden de seres contingentes, real ó posible. Si no hubiese mas que seres necesarios é inmutables, no habria causas y efectos.

46. He dicho (Cap. IV) que en la idea de causa entran la de ser, y la de la relacion con el no ser que ha pasado ó pasa al ser. La idea de causa pues no es idea simple, es compuesta de las dos indicadas. Para constituirla no basta la de ser; pues podemos concebir ser, sin concebir causa. Lo que la idea de causa añade á la de ser, es algo distinto de la idea de ser, algo no incluido en ella; y se llama causalidad, fuerza, virtud productiva, actividad, ú otros nombres semejantes; todos expresan la relacion de un ser para realizar en otro el tránsito de un no ser al ser.

47. En la idea de causalidad se incluye otra idea simple, que si bien acompaña la idea de ser, no se confunde con ella. Si se la quiere apellidar una modificacion de la misma idea de ser, no me opondré á ello.

48. ¿De donde nace la idea de causalidad? Parece que la sola intuicion de la idea del ser no basta á engendrarla. La idea de ser es simple, nada expresa sino ser; en ella pues no encontramos ninguna relacion con el tránsito del no ser al ser.

49. ¿Nace tal vez de la experiencia? Aquí es necesario distinguir entre la idea misma de la causalidad y el conocimiento de la existencia de la causa. La experiencia nos manifiesta la sucesion de los seres, es decir, su tránsito del no ser al ser y viceversa. Hemos notado que en la intuicion del no ser, con relacion al ser, vemos la imposibilidad de un tránsito, á no mediar un ser

que lo ejecute; luego la certeza de la existencia de la causa nace de la experiencia combinada con la intuición de las ideas de no ser y ser.

50. Si esta experiencia no existiese, no sabríamos si la causalidad es posible; porque en la idea del ser, tal como nosotros la tenemos, no vemos la de fuerza: podríamos concebir tal vez la fuerza, pero ignorando si le corresponde alguna realidad. Así tendríamos la *noción* de la fuerza, mas nó la *noticia* de su existencia, ni aun la seguridad de su posibilidad.

51. Pero si bien se considera, esta falta de experiencia es un supuesto imposible; pues un ser inteligente limitado, por lo mismo que reúne la inteligencia con la limitación, siente la sucesión de sus percepciones, y por tanto experimenta en sí propio el tránsito de un no ser al ser. Y como por otra parte, siente también su fuerza de combinar las ideas, siente en sí mismo la existencia de la causalidad, de una fuerza productiva de sus reflexiones.

52. El ejercicio de nuestra voluntad, así con respecto á los actos internos como externos, nos da también conocimiento de la dependencia de unas cosas respecto de otras; así como las impresiones que recibimos sin nuestra voluntad y á pesar de ella, nos confirman en la misma convicción. Sin esta experiencia, veríamos la sucesión de los fenómenos, mas no conoceríamos sus relaciones de causalidad; porque es claro que la inclinación á señalar como causa de un fenóme-

no lo que ha sucedido antes que él, supone la idea de causa y el conocimiento de la dependencia de los fenómenos en la relacion de causas y efectos.

53. Dicen algunos que el hombre no tiene ninguna idea de la creacion; y con esto, sin advertirlo, vienen á suponer que tampoco la tenemos de ninguna causa. Por creacion se entiende el tránsito de una substancia del no ser al ser, en virtud de la accion productiva de otra substancia. Yo sostengo que esto no es mas que la idea de causalidad en su grado superior, es decir, aplicada á la produccion de la substancia; es así que la idea de causa la tenemos, luego la idea de creacion no es una idea nueva, inconcebible, sino una perfeccion de una idea comun á toda la humanidad. Hemos visto que en la idea de causa entra el producir un tránsito del no ser al ser; á todos los seres activos se les atribuye esta virtud, pero con la diferencia que en tratándose de las causas finitas, solo se les concede una fuerza productiva de modificaciones, así como al ser infinito se le reconoce la fuerza productiva de las substancias.

54. Aquí parece verificarse lo mismo que en los demás ramos de los conocimientos filosóficos: la idea de la esencia pertenece á la razon, la noticia de la existencia depende de la experiencia. La primera es independiente de la segunda; y se puede discurrir sobre ella, con sola la condicion de la existencia, es decir, con un postulado

(Lib. V, Cap.^s VII y VIII). Este postulado, lo tenemos siempre, cuando nó en otra cosa; en los fenómenos de nuestra conciencia.

CAPÍTULO VI.

SE FORMULA Y DEMUESTRA EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD.

55. El principio de causalidad, ó sea esta proposicion: todo lo que comienza ha de tener una causa; ha sido puesto en duda en los últimos tiempos; por lo cual es necesario dejarle á cubierto de todo género de ataques. Creo posible conseguirlo, presentando la doctrina de los capítulos anteriores bajo un punto de vista luminoso, que destierre todas las dudas y acabe con todas las dificultades. Ruego al lector que me siga con atencion por algunos momentos en el raciocinio que voy á presentarle.

56. Tomemos un ser cualquiera que llamaremos A. Para que se le pueda aplicar el principio de causalidad, es preciso que haya comenzado á ser, y que antes no existiese; porque si no suponemos este comienzo, A debiera haber existido siempre.

Tenemos pues, que hay una duracion asignable en que no habia A; y en que habia *no* A. Y

que así en el orden de la duracion ha habido una pequeña serie de dos términos :

no A, A.
Comenzar es pasar del primer término *no A*, al A. El principio de causalidad dice : que no es posible el tránsito del primer término al segundo, sin que intervenga un tercer término, B, que debe ser algo real.

57. ¿Qué representa el término *no A*, por sí solo ? la pura negacion del A; el puro nada de A. En el concepto del *no A*, en vez de encontrar el A, vemos su término contradictorio ; por manera que lejos de estar incluido el segundo en el primero, se excluyen, y hacen verdadera absolutamente esta proposicion : Es imposible que *no A*, y A, existan á un mismo tiempo. Así, del concepto *no A*, es imposible que salga jamás el A; y por consiguiente, si no hay un término real, para hacer el tránsito, nunca se puede pasar del *no A*, al A, ni aun en el orden puramente ideal.

58. Nótese bien que no quiero decir que concibiendo el *no A*, de suerte que se negase el A, como conocido, fuera imposible concebir el A; pues es evidente, que quien concibiese el *no A*, ya concebiría el A, y aun podría concebirle enteramente solo, con solo quitar la negacion; sino que en el supuesto de que hubiese un concepto del *no A*, absoluto, acomodado al *no A*, absoluto objetivo, jamás saldría de este concepto el A; y si bien se reflexiona, no habría ni siquiera concepto; pues que el pensamiento de negacion

pura, no es pensamiento, no es concepto. Así, habria una ausencia absoluta de concepto; y en el orden puramente ideal nos hallaríamos en el primer término de la serie, en la negación pura: *no A*, sin ningun medio para pasar al segundo: *A*.

59. Los que niegan pues el principio de causalidad, conciben el tránsito del *no A*, al *A*, sin ninguna razon, sin ningun intermedio: ellos que niegan la creacion, admiten una cosa mil veces mas incomprensible que la creacion. ¿De dónde inferen la posibilidad de este tránsito? Nó de la experiencia, porque esta no les ofrece sino sucesion, y por tanto ninguna aparicion absoluta, á la manera que ellos fingen; nó de la razon, pues que esta no alcanza á hacer salir de una pura negacion un concepto positivo.

60. ¿Cómo se pasa del *no A*, al *A*? Los que reconocen el principio de causalidad dicen que se pasa con la accion de *B*, que llaman causa. Si se trata de producir una substancia, hacen intervenir la accion de un ser en quien suponen un poder infinito. Pero los que niegan el principio de causalidad, no pueden responder nada á dicha pregunta; sino que se pasa del *no A*, al *A*, absolutamente. Fingen el instante *M*, en que *A* no existia: y luego el instante *N*, en que *A* existe. ¿Por qué? no alegan razon ninguna: sin saber cómo, ha surgido de la nada el *A*, sin la accion de nada. Esto es una contradiccion manifiesta.

61. El principio de causalidad se funda en las

ideas puras de ser y no ser. Puesto el *no ser* solo, vemos evidentemente que no puede comenzar el ser. El principio es pues puramente ontológico: los que apelan á *solás* razones de experiencia para establecerle ó combatirle, plantean mal la cuestión: la sacan de su verdadero terreno: confunden la *noticia* de la causalidad con la *no* *ion* ó idea de la causalidad.

Los filósofos que no salgan del orden sensible, no pueden afianzar sólidamente este principio: por cuya razon, solo han caído en el error ó en la duda sobre este punto, los que no admiten mas ideas que las sensaciones; y debieran haber caído en la misma duda todos los sensualistas, si hubiesen sido bastante lógicos para sacar las últimas consecuencias de su doctrina.

CAPÍTULO VII.

EL PRINCIPIO DE LA PRECEDENCIA.

62. El tránsito del no ser al ser implica sucesion: para concebir que algo *comienza*, es preciso concebir que este algo *no existia*. La serie
no A, A,
carece de sentido en faltando uno cualquiera de los términos: y estos, como contradictorios, no pueden existir á un mismo tiempo.

63. Imaginemos la nada absoluta. El primer término, no A, está solo. Toda existencia está negada : nada se puede afirmar, sin contradecir al supuesto. Entonces, no hay tiempo ; porque siendo este la sucesion de las cosas, ó del ser y no ser (Lib. VII) no puede existir, cuando no se puede suceder nada, por no haber nada. Si suponemos que algo comienza, establecemos la serie no A, A ; en cuyo caso imaginamos dos instantes diferentes M, N, á que corresponden respectivamente los términos de la serie, en esta forma :

no A, A.
M, N.

Y se podrá decir con verdad : M no es N. ¿Qué significa esta proposicion? Ya que el tiempo, y en general ninguna duracion se distingue de las cosas que duran (Lib. VII, Cap.^s IV y V), N no puede representar sino la existencia de A, con relacion á no A ; así como M, tampoco representará sino el no A, con relacion al A. De esto se sigue que en el concepto de A, en cuanto comienza, se incluye la relacion al no A, sin lo cual no puede ser concebido como *comenzado*.

64. Suponiendo al menos una inteligencia para conocer esta relacion, es concebible lo que se acaba de explicar ; porque esta inteligencia, referiria el no A y el A, á su duracion propia, sucesivamente, si esta duracion fuese sucesiva, como la nuestra ; de otro modo, si esta duracion no fuese sucesiva. Pero si no hay nada absoluta-

mente, la serie no A, A, es inconcebible, pues la relacion del A, en cuanto comienza carece de término de comparacion, real ó pensado, á no ser que finjamos un tiempo puro, enteramente vacío, donde imaginemos colocados los términos de la serie.

65. Así parece, que por el mero hecho de pensar el A, en cuanto *comenzado*, pensamos tambien una existencia precedente; pues no hay comienzo, si al A no le ha precedido el *no A*; y esta precedencia no significa nada, si no hay una existencia á que se refiera, ya sea como á serie sucesiva, ya como á duracion inmutable.

66. Si A, debe ser precedido de una existencia B, tenemos que nada puede comenzar absolutamente, sin que algo exista; y que en el simple concepto de la sucesion hallamos la necesidad de algo existente *siempre*, para que algo pueda comenzar.

67. Como la duracion no es nada distinto de las cosas; los dos términos de la serie, B, A, de los cuales el uno precede al otro, no pueden ser colocados en una duracion absoluta, distinta de las mismas cosas; ó en dos instantes distintos, independientemente de las cosas. Esa relacion pues, que existe entre A y B, no es relacion de instante á instante, ya que los instantes en sí no son nada, sino de cosa á cosa; luego, por lo mismo que A comienza, tiene relacion necesaria con B. Por lo dicho, A no podria comenzar sin existir B; luego B, es condicion necesaria

para la existencia de A. Luego resulta demostrado que todo ser que comienza, depende de un ser existente.

68. Esta demostracion se halla, bien que nó desenvuelta de este modo, en las obras del baron Pascual Galluppi, profesor de filosofía en la universidad de Nápoles (Cartas filosóficas sobre las vicisitudes de la filosofía, carta XIV); y aunque no se le puede negar que encierra mucha profundidad, sin embargo parece que no deja el entendimiento satisfecho del todo. Hé aquí las palabras del filósofo italiano.

«Esta proposicion, no hay efecto sin causa, ¿es una proposicion idéntica? Yo he demostrado su identidad de la manera que sigue. Lo que tiene un comienzo de existencia debe haber sido precedido ó de un tiempo vacío ó de un ser; porque de otro modo la cosa de que se trata seria la primera existencia y la primera letra del alfabeto de los seres, y no se podría decir que ella comienza á ser; porque esta nocion de *comienzo de existencia* implica en sí una prioridad con relacion al ser que comienza. Estas dos nociones *existencia comenzada* y *existencia precedida de otra cosa*, son pues idénticas; pero ¿es posible que una existencia sea precedida de un tiempo vacío? Yo he demostrado que una duracion vacía es una quimera, un producto de la imaginacion, falto de toda realidad. El desarrollo de esta prueba que no puedo exponer aquí, se hallará en mis *Ensayos sobre la crítica del conocimiento*. Allí tengo

establecido que el tiempo no es otra cosa que el *número de las producciones*. Aristóteles ha dicho que el tiempo es el *número del movimiento*. Luego *la existencia comenza* *es una existencia precedida de otra existencia*. Esta proposicion es idéntica; pero ¿cómo puede una existencia ser precedida de otra? La que precede ¿se halla por ventura en un instante de tiempo anterior al en que se encuentra la precedida? en este caso se recae en la doctrina del tiempo distinto de las cosas existentes. Así es menester admitir que la existencia que precede es tal que hace la existencia precedida *existencia comenzada*. Esta no es comenzada sino porque es precedida; la *anterioridad* de la existencia que precede es una *anterioridad de naturaleza*; una anterioridad objetiva, una anterioridad que hace el comienzo de la existencia precedida; ella es pues la *causa eficiente* de esta existencia. Así el gran principio de la causalidad resulta invenciblemente demostrado: es una proposicion idéntica.

69. Repito que esta demostracion no deja del todo satisfecho; nó porque ella en sí misma no sea concluyente, sino porque necesita mas desarrollo. El nervio de la prueba está en la imposibilidad de concebir un *comienzo*, sin concebir algo preexistente; y de concebir precedencia, sin relacion de lo que comienza á lo que preexiste. No se comprende fácilmente, cómo de esta razon, se infiere la dependencia intrínseca de las cosas; y hasta el fundarse el ar-

gumento en una idea tan difícil como la del tiempo, aumenta mucho las dudas.

70. Supongamos que el mundo existe, y que algo comienza ahora. Entonces se concibe la precedencia sin la dependencia. Si bien se reflexiona, esto sucede á cada paso; pues que en realidad comienzan de continuo muchos seres, precedidos por otros de los cuales no dependen. Se dirá que no dependen de todos, sino de uno, pero esto mismo es lo que se busca. Para probar que el principio de causalidad está demostrado por la simple idea del orden de la duracion, es necesario probar que la relacion de precedencia es relacion de dependencia. Lo que comienza, supone algo; ciertamente; pero falta probar si depende de este algo, como de una cosa productiva, ó tan solo como de una condicion, que *nos haga posible el concepto* del comienzo. Hasta que se haya probado que para el tránsito del no ser al ser, es indispensable la *accion* de un ser, parece no quedar probado el principio de la causalidad, sino el de la precedencia; y como el orden de las cosas en la duracion, ó sea la anterioridad y posterioridad, no nos representa mas dependencia que la de pura sucesion, resultaria que si nos limitásemos á la precedencia, no habríamos probado que todo lo que comienza debe depender de otro, sino que todo lo que comienza debe *suceder* á otro; esto último no es el principio de *causalidad*, sino de *sucesion*.

71. Aclaremos algo mas estas ideas.

Para que se comprenda mejor la dificultad que milita contra la demostracion anterior, observaré que para los que no admiten el principio de causalidad, no es imposible que comience *cualquiera* cosa, en *cualquiera* momento, sin ninguna causa: Representemos los seres sucesivos del universo por la serie. . . A, B, C, D, E, . . . y los tiempos en que existen, por la serie . . . a, b, c, d, e, . . . Segun la demostracion que examinamos, ningun término ha podido comenzar, sin que le haya precedido otro; por manera que el D, *comenzado*, significa lo mismo que el D, *precedido*. Luego el D, tiene una relacion necesaria con el C, por la razon de que los instantes d y c, no son nada en sí mismos, en cuanto distintos de D y C. Quien no admita el principio de causalidad, dirá que el D, puede comenzar sin ninguna dependencia del C; y que para hacer posible el concepto del comienzo, basta que haya existido *siempre* algo, aunque los términos *precedentes* y *precedidos* no tengan entre sí ninguna relacion. Así como el orden de los seres está representado por la serie. A, B, C, D, E, se podrá imaginar otra serie. . M, N, P, Q, R, de modo que á las dos les corresponda la misma serie de tiempo, ... a, b, c, d, e. Entonces el D, puede comenzar sin dependencia *necesaria* del C, porque basta que preexista P, en el instante c, para que se nos haga posible el concepto del comienzo; en cuyo caso, el D, no

tendrá ninguna relacion *necesaria* con C, ni con P; bastándole la precedencia de uno ú otro. Y como es evidente que lo que se dice de C y de P, se podrá decir de otros cualesquiera términos de las mismas series ó de otras, resulta que la demostracion no conduce sino á la necesidad de concebir algo *preexistente*; y esto solamente para hacer posible el concepto de un comienzo. Y si á esto se añade la dificultad que de suyo ofrece la naturaleza de las ideas de tiempo y de toda duracion, parece que deberemos inferir que la demostracion no es tan satisfactoria como seria de desear. Los que no profundicen mucho en la idea del tiempo, apenas entenderán el sentido de la prueba; y los demás verán demostrada la contradiccion que se encierra en un comienzo absoluto; y por tanto la necesidad de que haya existido *siempre* algo; mas nó la dependencia intrínseca que se implica en la relacion de un efecto á su causa. Estas dificultades obligan á un exámen mas riguroso y profundo.

72. El principio de la precedencia nos conduce á un resultado importante. Nuestro entendimiento concibe absolutamente una existencia como eterna; pues que le es imposible el concebir un comienzo absoluto, sin un ser anterior.

73. El concepto de la nada absoluta nos es imposible. 1.º Porque este seria un concepto completamente vacío; ó mas bien la ausencia de todo concepto. La negacion, la concebimos relativamente á una existencia (Lib. V, cap. IX);

pero nó absolutamente. 2.º Porque no es posible el concepto sin conciencia; y en esta, se halla implicada la idea de ser, de algo, la cual es contradictoria con la nada absoluta.

74. No pudiendo concebir la nada absoluta, concebimos siempre algo existente; y como por lo demostrado anteriormente, no podemos concebir un comienzo absoluto, resulta que no podemos pensar sin que nuestro pensamiento implique el concepto de una existencia eterna.

¡Qué verdad tan luminosa! ¡Cuántas reflexiones inspira! Sigamos meditando.

75. Resulta pues que es un hecho primitivo de nuestro espíritu la necesidad de pensar lo necesario y eterno: y que la confusion que sentimos al pensar en la duracion en abstracto, y esa inclinacion á fingir tiempos, antes que existiera el mundo, nace de la necesidad de concebir lo eterno, necesidad de que nuestro espíritu no puede emanciparse, supuesto que piense.

76. La basa del principio de contradiccion: la idea *de ser*, se halla en nuestros conceptos de una manera absoluta; su opuesta la de *no ser*, se halla tan solo con respecto á lo contingente; es una especie de condicion implicada en la contingencia.

77. Todo lo contingente incluye algo de no ser; por lo mismo que es contingente, puede *no ser*, y por tanto su no ser, está cuando menos en el orden de la posibilidad. Pero esos tránsitos del no ser al ser, no son ni siquiera concebibles,

sino presuponiendo algo existente, necesario y eterno.

78. Así, hallamos en nuestras ideas el ser como absoluto, y el no ser como relativo; y el ser que ha salido del no ser, ó que ha *comenzado*, no lo podemos concebir sino con relacion á un ser absoluto.

79. Esta relacion objetivamente considerada, no nos parece á primera vista la de causalidad, sino la de sucesion; pero nos ofrece un hecho subjetivo que nos lleva al conocimiento de la verdad objetiva. En efecto: ya que nuestros conceptos de no ser y ser, están ligados de tal suerte que no podemos concebir el tránsito del no ser al ser, sin concebir un ser preexistente: hallamos aquí un reflejo de la causalidad objetiva, que se nos revela en los hechos subjetivos. La duracion, como distinta de las cosas, es una pura imaginacion; la relacion pues de las duraciones es la relacion de los seres. Es verdad que por lo dicho, en esta relacion de duraciones descubrimos solo la sucesion, y nó la dependencia intrínseca; pero esta dependencia, aunque no conocida intuitivamente, se halla representada en el mismo enlace con que concebimos los seres en la duracion. Es cierto que podemos imaginar diferentes series; pero la de los tiempos, es una pura imaginacion, en cuanto la concebimos distinta de los demás. Si la serie de los tiempos desaparece, solo restan las series de las cosas: la relacion entre los términos será la relacion entre

las cosas; y la dependencia llamada de *sucesion*, será una dependencia de *realidad*. La relacion real, de lo que pasa del no ser al ser, con lo que es absolutamente, es una dependencia de causalidad.

80. Imaginemos las series de realidades que se quieran.

A, B, C, D, E, ...

M, N, P, Q, R, ...

la del tiempo a, b, c, d, e, en cuanto distinta de las demás, no significa nada. En este caso, se la puede eliminar; y todas las relaciones de unos términos á otros, no serán de tiempos, sino de cosas.

Ahora bien: se ha demostrado que un término D, por ejemplo, no puede ser concebido pasando del no ser al ser, ó *comenzando*, sino con una relacion; y esta por lo explicado, es relacion real del D, á un término cualquiera. Se habia objetado que el D podia comenzar, con tal que hubiese otro término, que hiciese posible el concepto de la prioridad, y por tanto del comienzo; para lo cual se le iba á buscar en otra serie distinta; pero si bien se reflexiona, esto no es mas que cambiar de nombres: porque si el término necesario para el comienzo, se halla en otra serie, en ella se hallará la causa, pues que allí estará lo que se necesita para el efecto.

81. Todos los términos comenzados, presuponon otros, uno ó mas, pues aquí prescindimos de su unidad; luego al fin hemos de parar á uno

ó mas términos *no* comenzados. Los comenzados no pueden haber comenzado , sin la existencia de los no comenzados ; luego la existencia de estos les es necesaria para la suya. Luego en la de estos se halla la razon de su existencia comenzada ; luego la verdadera causalidad.

82. Las dificultades que se oponen á esta demostracion nacen de que sin advertirlo , se falta al supuesto , atribuyendo á la duracion una existencia distinta de los seres. Para comprender toda la fuerza de la prueba es necesario eliminar del todo el concepto imaginario de la duracion pura : y entonces se ve que la dependencia representada como relacion de duracion , es una dependencia de los seres en sí mismos , dependencia que no nos ofrece otra cosa que la misma relacion expresada por el principio de causalidad.

83. Eliminado completamente el concepto de duracion pura , como de una cosa distinta de los seres , resta solo el tránsito del no ser al ser , única cosa que puede expresarse por la palabra comenzar. En este caso hallamos , que el principio de la precedencia es el mismo principio de causalidad ; y como para soltar las dificultades , hemos tenido que prescindir completamente de la duracion en sí misma , nos hallamos con que el principio de causalidad , si ha de quedar fuera de duda , y ha de ser contado entre los axiomas , no puede fundarse sino en la contradiccion entre el ser y el no ser ; en la imposibilidad de con-

cebir un ser que aparece de repente , sin que le preceda nada mas que un puro no ser.

84. Así en último resultado , y despues de haber dado tantas vueltas á la cuestion , venimos á parar á lo mismo que teníamos establecido en los capítulos anteriores ; un no ser no puede llegar á ser , sin la intervencion de un ser : la serie *no A, A*, es imposible, si no interviene un ser , *B*. Así lo hallamos en nuestras mismas ideas ; y contradecir á esta verdad , es negar nuestra propia razon.

Creo pues , que el principio de causalidad no resulta completamente explicado sino ateniéndonos á lo dicho en los capítulos anteriores. El comenzar , supone un no ser de lo que comienza ; y del concepto de no ser , es imposible que salga el ser : esto es contradictorio. El principio es verdadero subjetivamente , pues estriba en nuestras mismas ideas ; pero lo es tambien objetivamente , á causa de que en tales casos la objetividad está necesariamente ligada con la subjetividad (Lib. I, Cap. XXV). El ser apareciendo repentinamente , sin causa , sin razon , sin nada ; es una representacion absurda , que nuestro entendimiento rechaza con la misma fuerza é instantaneidad que admite el principio de contradiccion.

Como el tiempo es la relacion del no ser al ser ; el orden entre lo variable , se concibe tambien que el concebir sucesion , sin algo que preexista , es contradecirse ; y así el principio de la precedencia , viene á fortalecer el principio de

causalidad; ó mas bien, se manifiesta que son uno solo, bien que presentados bajo diferentes aspectos: el de precedencia, se refiere á la duracion, el de causalidad al ser: pero ambos expresan una aplicacion del principio fundamental: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.

CAPÍTULO VIII.

LA CAUSALIDAD EN SÍ MISMA. INSUFICIENCIA Y ERROR DE ALGUNAS EXPLICACIONES.

85. La causalidad implica relacion: si está puesta en ejercicio, implica relacion actual; considerada sin ejercicio, ó *in potentia*, implica relacion posible. Nada se causa á sí mismo; la causalidad se refiere siempre á *otro*. No hay causa cuando no hay efecto; y no hay efecto cuando no hay tránsito del no ser al ser. Si este tránsito se verifica en una substancia que no era, y comienza á ser, se apellida creacion: esta se llama pasiva, relativamente al efecto; activa, con respecto á la causa. Si el tránsito es de solos accidentes, el efecto es una modificacion *nueva*; no se dice que hay un nuevo ser, sino que un ser es de *otro modo*.

86. De esto se infiere que causalidad no es lo mismo que actividad: toda causalidad es actividad; mas nó toda actividad es causalidad. Dios es activo en sí mismo; pero no es causa sino con relacion á lo externo. Su inteligencia y su voluntad consideradas en sí, prescindiendo de la creacion, como concebimos á Dios antes del principio del mundo desde toda la eternidad, son ciertamente actividad infinita; y sin embargo en cuanto son puramente inmanentes, no son causalidad, porque no producen nada nuevo en Dios: su inteligencia es un acto puro, infinitamente perfecto, que jamás sufre ni puede sufrir ninguna mudanza; lo mismo debe decirse de su voluntad; luego la inteligencia y la voluntad divina con respecto al mismo Dios, no son actos de causalidad; y aun en cuanto se refieren á los objetos externos, no son causa producente en la realidad, sino con sujecion á la voluntad libre del Criador; de otro modo deberíamos admitir que Dios ha criado el mundo por necesidad.

La actividad en la criatura, aun en las operaciones inmanentes, es siempre causalidad; porque no puede ejercerla, sin que produzca nuevas modificaciones. Los actos de entendimiento y voluntad son ejercicio de una actividad inmanente, y no dejan por esto de modificarnos de diferentes maneras. Cuando pensamos ó queremos, somos de *otro modo* que cuando no queremos ni pensamos; y cuando pasamos de pensar ó querer una cosa, á pensar ó querer otra, este trán-

sito no puede verificarse, sin que experimentemos *modos nuevos de ser*.

87. ¿En qué consiste la relacion de causalidad eficiente? ¿qué significa la dependencia del efecto con respecto á la causa? Esta es una cuestion difícil, profunda, una de las mas difíciles y profundas que puedan ofrecerse á la ciencia. El vulgo de los hombres y aun de los filósofos, cree resolverla empleando palabras que bien analizadas, no aclaran nada.

88. Causar, se dice, es dar el ser. — ¿Qué significa dar? — Dar, es aquí sinónimo de producir. — ¿Qué significa producir? Con esto se acaban las explicaciones, si no se quiere caer en un círculo, diciendo, que producir es causar ó dar el ser.

Causa, se dice tambien, es aquello de que resulta una cosa. — ¿Qué se entiende por resultar? — Dimanar. — ¿Qué es dimanar? — Dimanar es venir, salir una cosa de otra. — Siempre lo mismo: palabras metafóricas que en el fondo tienen un significado idéntico.

Se dice de la causa que *da, produce, hace, comunica, engendra*, etc., y del efecto, que *recibe, dimana, procede, resulta, viene, nace* etc.

89. La causalidad implica sucesion; pero no se identifica con ella. Concebimos muy claramente que B es despues de A, sin que A sea causa de B. La experiencia interna y externa nos ofrece continuos ejemplos de una sucesion distinta de la causalidad. Un hombre sale al campo,

otro sale despues de él; entre las salidas hay sucesion, y puede no haber ninguna causalidad. Los dos fenómenos considerados ya objetivamente, esto es, en sí mismos, ya subjetivamente esto es, en cuanto son conocidos por nosotros, están enlazados por la relacion de sucesion; mas nó por la de causalidad. Tanto en el lenguaje filosófico como en el oratorio, el *post* y el *propter*, *despues* y *por*, significan cosas muy diferentes. En los fenómenos puramente internos, se verifica lo mismo. Pienso en una cuestion filosófica. y luego me ocupo de una cuestion literaria: los dos pensamientos son sucesivos, sin que el uno sea causa del otro.

90. La relacion de causalidad no es el enlace de las ideas de las cosas. Las representaciones de A y B pueden estar fuertemente enlazadas en nuestro espíritu, sin que nos acordemos siquiera de la relacion de causalidad. En un lugar hemos visto una escena que nos ha hecho impresion profunda; el recuerdo del lugar nos recordará siempre la escena, y el recuerdo de la escena nos recordará siempre el lugar: aquí encontramos dos representaciones internas, fuertemente enlazadas, sin que por esto atribuyamos á los objetos la relacion de causalidad. Sabemos que dos personas acuden á un mismo punto, por motivos diferentes, sin que la ida de la una influya en la de la otra. La idea de la ida de la una se asociará en nuestro entendimiento con la de la ida de la otra; habrá pues enlace de representacio-

nes, no obstante de que negaremos á los objetos la relacion de causalidad.

91. Aun cuando el enlace de las ideas sea tal que en nuestro entendimiento, por efecto de una experiencia constante, la una sea precedida siempre de la otra como lo condicional lo es de la condicion, esto no basta para la verdadera causalidad. Un observador ha notado constantemente la correspondencia del flujo y reflujo del mar con el movimiento de la luna; pero ya sea por razones filosóficas, ya porque no le haya ocurrido que el movimiento de la luna pueda influir en el movimiento del mar, considera estos fenómenos como del todo independientes el uno del otro, por mas que no acierte á explicarse la razon de tan singular coincidencia. En el entendimiento de este observador se ligarán los dos fenómenos de tal suerte que el de la luna precederá al del flujo y reflujo, sin que le sea dable invertir el orden, haciendo preceder el del flujo y reflujo al del movimiento de la luna. Hé aquí pues una prioridad necesaria en una idea, sin que se atribuya al objeto verdadera causalidad.

92. Si bien se reflexiona, hay en la historia de la filosofía un hecho que prueba hasta la última evidencia la exactitud de lo que acabo de decir: el sistema de las causas ocasionales sostenido por filósofos eminentes. Si un cuerpo en movimiento, dicen ellos, choca con otro cuerpo que está en quietud, le comunicará su movimiento; pero esta comunicacion no significa ver-

dadera causalidad, sino que el movimiento del cuerpo chocante es una simple ocasion del movimiento del cuerpo chocado. Hé aquí pues concebida una cosa como una condicion necesaria para la existencia de la otra, sin embargo de que se niega que haya entre ellas la relacion de causalidad. Al pensar en los dos fenómenos, no podemos invertir el orden, concibiendo el movimiento del cuerpo chocado como condicion del movimiento del cuerpo chocante; y á pesar de esto, se puede negar la relacion de causalidad entre la condicion y lo condicional. Luego la idea de causalidad nos representa algo mas que el orden necesario de las cosas entre sí.

93. Esto nos conduce á una nueva fase de la cuestion. ¿La relacion de causalidad, está fielmente representada en la proposicion condicional: si A existe, existirá B? El enlace expresado por esta proposicion no es la relacion de causalidad. En cierto país, si el frutal N florece, florecerá el M; así lo ha enseñado una experiencia constante; la proposicion condicional en este caso, no expresa relacion de causalidad del florecer de N con respecto al de M; y sin embargo la proposicion es verdadera. Un fenómeno puede ser signo de la inmediata venida del otro, sin ser su causa.

94. Las proposiciones condicionales en que se afirma la existencia de un objeto como condicion de la existencia de otro, expresan un enlace; pero este puede no ser de los objetos entre

sí, sino con un tercero. Si un criado de un caballero se dirige á un punto, luego se dirige hácia el mismo punto otro criado: la direccion del primero podrá no ser causa de la del segundo; sino de que el amo quiere que los dos vayan el uno tras del otro. Las mieses de un terreno indican el estado de las de otro; y este indicio puede expresarse en una proposicion condicional; ¿por qué? ¿es acaso por razon de la causalidad del estado de unas mieses respecto al de las otras? nó por cierto; sino porque las circunstancias del clima y de la tierra, producen entre ellas un órden de tiempo bastante fijo, para verificar la proposicion condicional, sin que intervenga la idea de causalidad de la una con respecto á la otra.

95. Hay muchos casos en que la relacion entre la condicion y lo condicional es necesaria, y sin embargo la condicion no es ni puede ser causa de lo condicional. Recuérdesse que aquí tratamos de causa eficiente, de aquella que da el ser á la cosa, y seria muchas veces absurdo el atribuir este género de causalidad á condiciones, que por otra parte están necesariamente ligadas con lo condicional. Si se quita una coluna en que se apöya un cuerpo, el cuerpo caerá; el enlace de la condicion con lo condicional, ó de quitar la coluna con la caida del cuerpo, es necesario; la proposicion en que se expresa, es verdadera y necesaria en el órden natural; y sin embargo no se puede decir que la remocion de la coluna sea la causa *eficiente* de la caida del cuerpo.

96. Para que la proposicion condicional se verifique basta el enlace, aunque sea puramente ocasional; y nadie ha confundido jamás la ocasion con la causa. En el ejemplo presente, el cuerpo no podia caer sin remover la coluna; y debia caer por necesidad en cuanto se la removiese; pero la causa de la caida no está en la remocion sino en la gravedad, como lo manifiesta el que si el cuerpo que se hallaba sobre la coluna hubiese tenido una gravedad específica igual á la del flúido en que se hallaba sumergido, la remocion de la coluna no le habria hecho caer.

97. La causalidad no puede expresar una relacion necesaria de la condicion á lo condicional, si no se quieren destruir las causas libres. Suponiendo que la idea de causalidad estuviese exactamente expresada en la proposicion: si A existe, existirá B; tendríamos que sustituyendo á las letras A y B, Dios y mundo, se nos convertiria en esta otra: si Dios existe, existirá el mundo; lo que nos haria caer en el error de la necesidad de la creacion, y sustituyendo en vez de A y B, hombre y acciones determinadas, tendríamos: si el hombre existe, existirán sus acciones determinadas; lo que si implica necesidad, mata el libre albedrío.

98. Aquí se presenta una cuestion: ¿ la relacion de causalidad estaria exactamente expresada en una proposicion condicional, tomada en sentido inverso, poniendo el efecto como condicion y la causa como condicional (nó condicional de

existencia, sino de cosa necesariamente supuesta), esto es, si en vez de decir: si A existe existirá B, dijésemos, si B existe, existe A? En este caso la proposición se puede aplicar aun á la dependencia de las criaturas con respecto á Dios; y en general á las acciones libres con respecto á sus causas, porque se puede decir con verdad: si el mundo existe, Dios existe; si hay una acción libre, existe un agente libre.

99. Aunque á primera vista parezca que la relación de causalidad se explica de este modo, desde luego se descubre que la nueva fórmula tampoco es exacta. Porque, si bien es verdad en general, que si hay el efecto hay la causa, también es cierto que muchas veces una cosa supone á otra, nó como un efecto á una causa, sino como una simple ocasión, ó como una condición *sine qua non*, que dista mucho de la verdadera causalidad. Suponiendo que el cuerpo sustentado por la columna estuviese afianzado de tal modo que no hubiese podido caer sin removerse la columna, se podría formar la proposición condicional: si el cuerpo ha caído, la columna ha sido removida; la proposición sería verdadera sin que la remoción de la columna fuese causa eficiente de la caída del cuerpo.

100. Dios podría haber criado el mundo de manera que las criaturas no tuviesen verdadera acción de causalidad las unas sobre las otras; y no obstante haberlas dispuesto de tal modo que los fenómenos se correspondiesen los unos con

los otros en el mismo orden que en la actualidad. Así lo piensan los defensores de las causas ocasionales; y á esto viene á parar tambien la *armonía preestablista* de Leibnitz, en la cual todas las mónadas que constituyen el universo, son como otros tantos relojes, que aunque independientes los unos de los otros, andan acordes con admirable precision. En estas hipótesis se podrian formar infinitas proposiciones condicionales, expresando las correspondencias de los fenómenos, sin que interviniese para nada la idea de causalidad.

101. Inferiremos de lo dicho que esta idea es algo distinta del enlace necesario; y que aun considerada en toda su pureza, no está exactamente expresada por la relacion significada en las proposiciones condicionales, ya sea que la causa se tome como condicion, ya sea que se tome como condicional. La dependencia del efecto respecto á la causa, es algo mas que un simple enlace; decir que todo lo que está ligado por necesidad, aun cuando sea sucesivamente, y en un orden fijo, está ligado con relacion de causalidad, es confundir las ideas así vulgares como filosóficas.

CAPÍTULO IX.

CONDICIONES NECESARIAS Y SUFICIENTES PARA LA VERDADERA CAUSALIDAD ABSOLUTA.

102. Acabamos de ver que no basta el enlace necesario de dos objetos para que atribuyamos á esta relacion el carácter de causalidad : ¿qué circunstancias son menester para dicho carácter ?

103. Si concebimos B, objeto que comienza, y suponemos que para su existencia ha sido *necesario* el objeto A; y este *por sí solo*, ha bastado para la existencia de B, encontramos en la relacion de A con B, el verdadero carácter de relacion de una causa á su efecto. Por manera que para el completo carácter de causa *absoluta*, son indispensables dos condiciones: 1.^a la *necesidad* de la existencia de A para la existencia de B. 2.^a El que sea *bastante* la existencia de A para que pueda existir B, sin que se requiera nada mas.

Estas condiciones pueden formularse en las proposiciones siguientes.

Si B existe, A existe.

Con solo existir A, basta para que pueda existir B.

Quando entre dos objetos se halla una relacion tal que hace verdaderas simultáneamente estas dos proposiciones, hay relacion de causalidad absoluta.

104. Desde luego se echa de ver que con la explicacion que precede , pierden el carácter de causa todas las meras ocasiones , pues que no se les puede aplicar la segunda proposicion. De dos hechos enlazados ocasionalmente se dirá , que si el uno existe , existirá el otro , y por tanto se verificará de ellos la primera proposicion ; pero no se dirá que con tal que el uno exista , haya lo bastante para existir el otro ; así fallará en este caso la proposicion segunda. Si dos hombres están concertados para que el uno dispare un tiro en el momento que otro le haga una seña con la mano , se podrá decir que si se hace la seña se disparará el tiro ; pero nó que con la seña sola , haya todo lo suficiente para que se dispare el tiro. En efecto ; supongamos que el que tiene el arma de fuego se duerme , la señal se repetirá muchas veces , pero el tiro no saldrá.

105. Tambien se quita el carácter de causa á toda condicion , que solo lo es para remover obstáculos , *removens prohibens*. En tales casos es aplicable la primera proposicion , mas nó la segunda. De un cuerpo afianzado sobre una coluna de modo que no pueda caer sin que la coluna se remueva , se podria decir : si el cuerpo ha caido , la coluna ha sido removida ; pero nó que baste la remocion de la coluna para la caida del cuerpo ; pues que si este fuese específicamente menos grave que el fluído en que se halla sumergido , ó bien estuviese unido con otro que no le dejase caer , no caeria. Es evidente que para

la caída no basta remover el obstáculo, sino que se necesita algo mas, como la fuerza de gravedad, ó un impulso cualquiera.

106. Todos los fenómenos enlazados en sucesion de tiempo de un modo necesario, y en un orden fijo, pierden tambien la relacion de causas y efectos, si no se les atribuye algo nuevo que legitime la aplicacion de estas ideas; pues que aun cuando el orden constante autorice á decir que, si viene A vendrá B, y luego C y luego D, y así sucesivamente, no se puede decir que con la existencia de A haya todo *lo bastante* para la de B ni en la de B para la de C, ya que suponemos fuera de la serie algo que debe contribuir como una condicion indispensable.

107. La primera proposicion: Si B existe, existe A; es verdadera con relacion á toda causa, necesaria ó libre. La segunda proposicion es aplicable tambien á estas dos especies de causas. Es preciso notar con cuidado que la proposicion no dice que si A existe existirá B; sino que la existencia de A basta para que *pueda* existir B. Si puesto A, se pusiese necesariamente B, la causa seria necesaria; pero si puesto A, solo se pone lo suficiente para la existencia de B, la causa queda libre; pues que no se afirma la existencia de B, sino la posibilidad de la existencia.

108. Apliquemos esta doctrina á la primera causa. Si el mundo existe, Dios existe; esta proposicion es absolutamente verdadera. Si Dios existe, el mundo existe; la proposicion es falsa;

pues que existiendo Dios, el mundo podría no haber existido. Si Dios existe, el mundo puede existir; esto es, con la existencia de Dios hay lo suficiente para la posibilidad de la existencia del mundo : esta proposición es verdadera : porque en el ser infinito se funda la posibilidad de los seres finitos, y en él se halla el poder suficiente para darles la existencia, si así lo quiere con su voluntad libre.

CAPÍTULO X.

CAUSALIDAD SECUNDARIA.

109. Al fijar en el capítulo anterior las condiciones para la verdadera causalidad, he hablado siempre de la causalidad *absoluta*; y esto, por las consideraciones que voy á exponer, y que versan sobre la diferencia entre la causa primera y las segundas.

110. Ya hemos visto que la idea pura de causalidad absoluta es la percepción de tres condiciones : la necesidad de una cosa para la existencia de otra ; la suficiencia de la primera sola para la existencia de la segunda ; y por fin (cuando la causa sea libre) el acto de voluntad necesario para realizar el efecto. Estas tres condiciones se

hallan absoluta y plenamente en la causa primera, pues que nada puede existir sin que Dios exista; y para la existencia de un objeto cualquiera, basta la existencia de Dios con la voluntad libre de criar el objeto. Es evidente que la causalidad no puede entenderse del mismo modo en las causas segundas; de ninguna de ellas puede verificarse que su existencia sea absolutamente necesaria para la de otro efecto, pues que Dios podría haberle producido por medio de otro agente secundario, ó inmediatamente por sí mismo; ni tampoco que su sola existencia sea suficiente para la existencia del efecto, pues que todo cuanto existe presupone y necesita la existencia de la causa primera.

111. Así pues la idea de causalidad aplicada á Dios, significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica á las causas segundas: lo cual debiera haberse tenido presente para no suscitar cuestiones sobre las causas segundas antes de fijar con exactitud la significacion de la palabra *causa*. Es cierto que la relacion del efecto á la causa es una relacion de dependencia; pero ya hemos visto que estas palabras, dependencia, enlace, condicion etc. son susceptibles de sentidos muy diversos; si estos no se fijan con claridad y precision, las cuestiones no pueden menos de embrollarse.

112. ¿Qué se entenderá pues por causalidad secundaria? Con las observaciones que preceden, podremos determinarlo sin mucha dificultad. En

el orden de los seres criados A será causa de B cuando se reunan las condiciones siguientes.

1.^a Que la existencia de A sea necesaria (segun el orden establecido) para la existencia de B, lo cual deberá poder formularse en esta proposicion : si B existe, A existe ó existió.

2.^a Que en el orden establecido, B y A formen una serie que suba hasta la causa primera, sin que sea necesario el concurso de los términos de otras series,

Esta condicion tal vez no se la entenderia, si no se la aclarase con ejemplos.

115. El movimiento de la pluma es efecto del movimiento de mi mano ; y hallo aquí la verdadera relacion de causalidad secundaria, porque subo por una serie de condiciones, que no han menester de las de otra serie : el movimiento de la pluma depende del de la mano ; el de la mano depende de los espíritus animales (ó de la causa que mejor parezca á los fisiólogos) ; el de los espíritus animales depende del imperio de mi voluntad ; y la voluntad depende de Dios que la ha criado y la conserva. Aquí encuentro una serie de causas segundas, á las que atribuyo el verdadero carácter de causalidad, en cuanto se puede hallar en un orden secundario ; y la causa eficiente, principal entre las secundarias, será mi voluntad, porque en el orden secundario ella es el primer término de la serie. El movimiento de la pluma de mi escribiente depende de mi voluntad, pero nó como de una verdadera causa

eficiente, sino como de una ocasion; porque en el escribiente se halla la misma serie que en el ejemplo anterior, y en esta serie se encuentra el primer término que es su voluntad, la cual yo no puedo determinar absolutamente, pues que por ser libre se determina á sí propia. La causalidad eficiente verdadera se halla en la voluntad del escribiente; pues allí se termina la serie cuyo primer término no está á mi disposicion, sino en un sentido impropio, es decir, mientras el escribiente quiere.

114. Un cuerpo A en movimiento, choca con el cuerpo B que está en quietud: el movimiento del cuerpo A es causa del movimiento del cuerpo B, y la causalidad se irá encontrando en todos los términos de la serie, esto es, de todos los movimientos cuyas comunicaciones sucesivas hayan sido necesarias para que el movimiento llegase al cuerpo B. Supongamos que en la serie de las comunicaciones se han removido obstáculos, que hubieran impedido la comunicacion del movimiento; las remociones eran condiciones indispensables en el supuesto de haber los obstáculos; pero no eran verdaderas causas, por ser términos ajenos á la serie de las comunicaciones, y que hubieran podido no existir, sin que dejase de existir el movimiento. Porque suponiendo que no hubiese habido obstáculos, no hubiera habido remociones, y sin embargo el movimiento se habria comunicado. Esto no se verifica respecto de los términos que forman la serie de las comuni-

caciones; pues que si las representamos por

A. B. C. D. E. F.

el movimiento de A no puede llegar á F, si se quita uno de los cuerpos intermedios que sirven de vehículo á la comunicacion.

115. De esta teoría se infiere que la idea de causalidad secundaria nos representa el encadenamiento de varios objetos que forman una serie, la cual va á terminar en la causa primera; ya sea por un orden necesario, como sucede en los fenómenos de la naturaleza corpórea; ya median-do un término primero en el orden secundario, con determinacion propia, como sucede en las cosas que dependen de la voluntad libre.

CAPÍTULO XI.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DEL ORIGEN DE LA OSCURIDAD DE LAS IDEAS EN LO TOCANTE Á LA CAUSALIDAD.

116. Se preguntará de qué naturaleza es este enlace de los términos de la serie; *cómo* se comunican unos con otros, *qué* es lo que se transmite, en fuerza de *qué* calidad se ponen en relacion. Todas estas cuestiones nacen de confusion de ideas; la cual ha dado ocasion á interminables disputas. Para evitarlas es necesario recordar la

diferencia entre los conocimientos intuitivo y discursivo, y las ideas determinadas é indeterminadas, intuitivas y no intuitivas, lo que llevo explicado en su lugar (Lib. IV, Cap.^s XI, XIII, XIV, XV, XVI, XIX, XX, XXI, XXII).

117. Allí (Cap. XXI) dije que el entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas indeterminadas, esto es, representativas de relaciones generales, sin aplicacion á ningun objeto real ni posible, hasta que se les añade una determinacion suministrada por la experiencia (ibid. §. 135). La idea de causa pertenece á las indeterminadas (ibid. §. 134); y por consiguiente tomada en toda su generalidad, no puede ofrecernos sino la relacion de ser y no ser, ó de seres enlazados entre sí con cierta necesidad, todo con absoluta indeterminacion (ibid. 130). Luego para determinar el carácter de la misma actividad, y sus medios de comunicacion, no nos basta la idea de causa: esta por sí sola, nada puede decirnos sobre el particular; ella se limita á enseñarnos ciertas verdades *à priori*; la aplicacion de estas á los seres depende de la experiencia.

118. He dicho (ibid. Cap. XXII) que nuestra intuicion se limita á lo siguiente: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad; todo lo que sale de esta esfera nosotros no lo conocemos sino por conceptos indeterminados, y por consiguiente nos es imposible exponer á la intuicion ajena lo que sentimos que falta á la intuicion propia. Apuremos mas esta doctrina,

aplicándola á las cuestiones filosóficas sobre la causalidad.

119. Se ha disputado mucho sobre si los cuerpos ejercen unos sobre otros verdadera accion, y los que sostenian la negativa, no se cansaban de preguntar *cómo* un cuerpo causa algo en otro, *qué es* lo que le transmite, cuál es el *carácter* de su calidad activa. A esto se daban varias respuestas, pero dudo mucho que sea posible ninguna satisfactoria, en no ateniéndose á la doctrina que acabo de exponer. ¿Qué debia responderse pues? hélo aquí. Nosotros no conocemos intuitivamente de los cuerpos, sino la sensibilidad pasiva, la cual en último resultado no es otra cosa que la extension con sus varias modificaciones (ibid. 159). Ahora bien; estas modificaciones se reducen á figura y movimiento; todo lo que sea apartarse de estas dos intuiciones, exigiendo una explicacion con determinaciones características, es pedir al hombre una cosa á que no llegan sus fuerzas. Los límites de nuestra intuicion en este punto, nos reducen á la extension, al movimiento y á las relaciones de estas dos cosas con nuestra sensibilidad: así debemos contentarnos con observar los fenómenos corpóreos y sujetarlos á cálculo en el círculo de dicha intuicion: todo lo demás nos es imposible. Sabemos que el cuerpo A se mueve con cierta velocidad que medimos por la relacion del espacio con el tiempo; al llegar al lugar en que se encuentra B, este comienza á moverse en la di-

reccion y con la velocidad correspondiente. Aquí hay sucesion de fenómenos en el tiempo y en el espacio ; fenómenos sometidos á reglas constantes, dé las cuales nos cerciora la experiencia. Nuestros conocimientos intuitivos no pasan mas allá: en saliendo de esto entramos en las relaciones generales de ser y no ser, de ser *antes* y ser *despues*, de condicion y de condicional, que no nos ofrecen nada determinado para explicar el verdadero carácter de la causalidad secundaria.

120. La filosofía al ocuparse de los cuerpos, está condenada á ceñirse á los límites de la física propiamente dicha; cuando quiere elevarse á la region de la metafísica, los cuerpos desaparecen, en cuanto fenómenos sujetos á observacion sensible, y no resta de ellos otra cosa que las ideas generales indeterminadas.

121. Tocante á la facultad de sentir, nos hallamos en algun modo pasivos, en cuanto recibimos las impresiones que llamamos sensaciones; y la parte de actividad que en ello pueda cabernos, no depende de nuestro libre albedrío, supuesto que estemos sometidos á las condiciones de la sensibilidad. Si aplicamos la mano al fuego, nos es imposible no experimentar la sensacion del calor. Por lo que toca á la causalidad que puede haber en nosotros respecto á la reproduccion de sensaciones pasadas, ó á la produccion de representaciones sensibles nuevas, en vano se nos preguntaria sobre el *modo* con que ejercemos

esta actividad: su ejercicio es un hecho de conciencia, del cual solo sabemos que existe de tal ó cual manera, en nuestra conciencia.

122. Lo propio podemos decir de la elaboración de las ideas. Todos los filósofos no son capaces de explicar el *modo* con que se hace esta producción inmanente; las investigaciones ideológicas se limitan á caracterizar y clasificar dichos fenómenos y á exponer el orden con que se suceden; pero no enseñan nada sobre el modo con que estos fenómenos son producidos.

123. El ejercicio de la voluntad ofrece á nuestra intuición, ó si se quiere á la conciencia, otra serie de fenómenos, sobre cuya producción nada sabemos, en cuanto al modo. La conciencia nos atestigua que se hallan en nuestro interior, y que en nosotros está el principio libre que ejerce dicha actividad: sobre este punto no sabemos nada mas; pero estos fenómenos se hallan á veces ligados con los movimientos de nuestro cuerpo, que una experiencia constante nos ofrece como dependientes de nuestra voluntad: ¿de qué manera se ligan cosas tan diferentes? no lo sabemos; la filosofía no lo alcanzará jamás.

CAPÍTULO XII.

CAUSALIDAD DE PURO IMPERIO DE LA VOLUNTAD.

124. Preguntan algunos en qué consiste la creacion, cómo se entiende que Dios saque las cosas de la nada: «esto, dicen, es incomprensible» sin reflexionar que una incomprensibilidad semejante la encontramos en el modo con que se ejerce la causalidad secundaria, tanto en el mundo corpóreo como en el incorpóreo. Si conociésemos á Dios intuitivamente, como segun el dogma católico lo conocen los bienaventurados en la mansion de la gloria, podríamos conocer intuitivamente el modo con que se ejecuta la creacion. Ahora, en cuanto podemos formarnos alguna idea de la accion del Criador, decimos que saca de la nada con el imperio de su voluntad; lo cual, á mas de estar acorde con la enseñanza de la religion, se halla en consonancia con lo que experimentamos en nosotros mismos. Dios quiere, y el universo sale de la nada; ¿cómo se puede comprender esto? á quien nos lo pregunte le diremos: el hombre quiere, y su mano se levanta; el hombre quiere, y todo su cuerpo se pone en movimiento; ¿cómo se puede comprender esto? hé aquí una imagen pequeña sin duda, pálida, incompleta, pero verdadera imagen de la

creacion: un ser inteligente queriendo, y un hecho apareciendo. ¿Dónde está el vínculo? si no podeis explicárnosle con respecto á los seres finitos, ¿nos exigiréis que lo expliquemos tratándose del ser infinito? La incomprensibilidad del enlace del movimiento del cuerpo con el imperio de la voluntad, no nos autoriza á negarle; luego la incomprensibilidad del enlace de un ser que aparece de nuevo por efecto del imperio de la voluntad infinita, tampoco nos autoriza para negar la verdad de la creacion; por el contrario, el hallar una cosa tan semejante en nosotros mismos fortalece poderosamente los argumentos ontológicos con que se ha demostrado su necesidad. En los dogmas de la religion cristiana, á mas de lo que encierran de sobrenatural, se encuentran á cada paso verdades filosóficas tan importantes como profundas.

125. La causalidad, refiriéndose á efectos puramente posibles, no se comprende lo que puede significar, sino poniéndola en una inteligencia. La causa que no produce, pero que puede producir el efecto, encierra una relacion de lo existente á lo no existente; la causa existe, el efecto no existe; la causa no lo produce, pero puede producirle; ¿qué significa esta relacion de lo que existe á lo que no existe? ¿no parece una cosa contradictoria, una relacion sin término? Así es efectivamente, si se prescinde de la inteligencia: solo esta puede referirse á lo que no existe; pues que puede *pensar lo no existente*. Un cuerpo no

puede tener relacion con un cuerpo que no existe ; pero la inteligencia puede tenerla con lo que no existe, aun sabiendo que no existe ; nosotros mismos nos espaciarnos á nuestro talante por las regiones de la posibilidad pura.

126. La voluntad tambien participa de este carácter de la inteligencia. El deseo se refiere á un goce que no es , pero que puede ser ; nuestro querer y no querer, nuestro amor y nuestro odio . se refieren muchas veces á cosas puramente ideales , cuyo puro idealismo conocemos perfectamente ; mas esto no quita que no las queramos. Así deseamos que sucedan cosas que no son ; y podemos llevar nuestra veleidad hasta desear lo que sabemos que es imposible. Quisiéramos recobrar una cosa que nos consta hemos perdido para siempre , quisiéramos la presencia de un amigo , la cual nos es imposible por la distancia; quisiéramos que el tiempo se retardase ó se acelerase conforme á nuestras necesidades ó caprichos.

127. Así nos hallamos con la inteligencia y la voluntad en relacion con lo no existente ; relacion que no es ni siquiera concebible en un ser destituido de inteligencia. Esto conduce á un resultado importante. El comienzo absoluto de una cosa no es posible sino concibiendo la causalidad radicada en la inteligencia. Lo que comienza pasa del no ser al ser, ¿cómo es posible que el ser haya producido en *otro* , un tránsito del no ser al ser , cuando la relacion á *otro* , antes de existir

este otro , era intrínsecamente imposible? El ser inteligente puede pensar en otro , aunque este otro no exista ; pero para el ser no inteligente cuando el otro no existe en *realidad* , no existe de ningun modo ; por consiguiente no es posible ninguna relacion ; todas las que se finjan son contradictorias , y por tanto es absurdo el imaginar que lo que no es , comienza á ser.

128. Esta razon prueba que en el origen de las cosas hay un ser inteligente causa de todo , y que sin esta inteligencia nada podria haber comenzado. Si algo ha comenzado , algo existia desde toda la eternidad ; y lo que ha comenzado era *conocido* por lo que no existia. En no admitiendo la inteligencia , el comienzo es absurdo. Fingid en el origen de las cosas , un ser falto de inteligencia , sus relaciones serán con lo existente ; pero no puede tener ninguna con lo no existente : ¿ cómo es posible pues que lo no existente comience á existir , por la accion de lo existente ? Para que lo que no existe comience , es necesaria alguna razon ; pues que de otro modo seria indiferente el comenzar esto ó aquello , y aun el comenzar ó no comenzar. Si no suponemos que hay un ser que conoce lo que no existe , y que pueda establecer , por decirlo así , una comunicacion con la nada , el ser que no existe no podrá existir jamás.

CAPÍTULO XIII.

LA ACTIVIDAD.

129. Para comprender mas á fondo la idea de causalidad , conviene reflexionar sobre las de actividad y accion , como y tambien sobre la de inercia ó *inactividad* , é inaccion.

130. Si concebimos un ser sin inteligencia , sin voluntad , sin sensibilidad , sin conciencia de ninguna especie , y que además, no encierre en sí nada que pueda alterar su estado, ni el de otros, concebimos un ser absolutamente inactivo.

Así, la inactividad ó la inercia absoluta requiere las condiciones siguientes. 1.^a Absoluta falta de todo principio , de inteligencia , de voluntad , de sensibilidad , y en general de todo cuanto trae consigo conciencia. 2.^a Absoluta falta de todo principio de mudanzas cualesquiera en sí propio. 3.^a Absoluta falta de todo principio de mudanza en los otros. La reunion de estas condiciones forma la idea de una inactividad ó inercia absoluta ; el estado de un tal ser , es el de una inaccion absoluta.

131. Un ser de esta naturaleza considerado en general , no nos ofrece mas que la idea de una cosa existente : la cual podemos considerar tambien como una substancia , suponiendo que no

está inherente á otro en clase de modificacion, ó bien figurándonosle como un substratum en que hay capacidad de ser modificado por la accion que sobre él ejerzan otros seres.

Si queremos caracterizar algun tanto esta idea general para que pueda ofrecer algo á nuestra intuicion, no encontramos otro medio que el de añadirle la idea de extension, con lo cual formamos en algun modo la idea de materia inerte.

132. Explicadas las ideas de inercia é inaccion, quedan explicadas sus opuestas, las de actividad y accion.

Concibiendo un ser que tiene en sí propio la razon de sus mudanzas, concebimos un ser activo.

Concibiendo un ser que tiene en sí la razon de las mudanzas de otros seres, concebimos tambien un ser activo.

Concibiendo un ser que entiende, quiere, ó siente, ó que de un modo ú otro tiene conciencia, concebimos tambien un ser activo.

De esto se infiere que la actividad para nosotros puede representar tres cosas: origen de las mudanzas propias: origen de las mudanzas ajenas; conciencia.

133. La primera especie de actividad solo puede convenir á los seres mudables; la segunda puede convenir á los inmutables, que sean causa; la tercera es una actividad que puede convenir tanto á los mudables como á los inmutables, pres-

cindiendo absolutamente de la idea de causalidad.

134. La relacion general de principio de mudanzas propias ó ajenas , pertenece á las ideas indeterminadas ; por consiguiente la única actividad de que nosotros tenemos idea intuitiva , es la de inteligencia , de voluntad , y en general de todo cuanto se refiere á los fenómenos que necesitan esa percepcion que llamamos conciencia.

135. Es preciso considerar la conciencia como una actividad y comprender en este orden las ideas de inteligencia y voluntad prescindiendo de toda relacion á mudanzas propias ó ajenas , si no queremos decir que Dios desde toda la eternidad era un ser inactivo , porque no tenia mas accion que los actos inmanentes de entender y querer.

136. De esto se deduce que no toda actividad es transitiva, que hay verdadera actividad inmanente, de la cual tenemos conocimiento intuitivo en los fenómenos de nuestra conciencia.

137. La actividad que podemos concehir en los cuerpos se reduce á un principio de las mudanzas propias ó de las ajenas , sin que nos sea dado el tener de ella un conocimiento intuitivo. En efecto : nosotros no estamos en relacion con los cuerpos, sino por medio de los sentidos, los cuales nos ofrecen solamente dos órdenes de hechos con respecto á la naturaleza corpórea : hechos subjetivos , esto es , las impresiones que experimentamos llamadas sensaciones, las cuales

creemos dimanadas de la accion que los cuerpos ejercen sobre nuestros órganos ; hechos objetivos , esto es , la extension , el movimiento y las diferentes modificaciones que con los sentidos descubrimos en las cosas extensas que se mueven. Ni la primera clase de hechos ni la segunda , nos dan idea intuitiva de la actividad de los seres corpóreos.

Los hechos subjetivos ó las sensaciones , son inmanentes , esto es , se hallan en nosotros y nó en las cosas ; y en cuanto subjetivos , no nos dicen lo que hay fuera de nosotros , sino lo que hay en nosotros. Aun cuando supusiéramos que las sensaciones son un verdadero efecto de la actividad de los cuerpos , esta actividad no se halla representada en el efecto mismo. Cuando el fuego calienta la mano tenemos percepcion intuitiva de la sensacion del calor , en cuanto se halla en nosotros ; si suponemos que esta sensacion es realmente un efecto de la actividad del fuego , conocemos la relacion de nuestra sensacion á dicha actividad considerada en general é indeterminadamente , como origen de nuestra sensacion ; pero no conocemos intuitivamente la actividad en sí misma , porque esta como tal , no está representada en nuestra sensacion.

Los hechos objetivos , esto es , la extension , el movimiento y todo cuanto concebimos que no está en nuestra sensacion sino en el objeto mismo , tampoco nos ofrece ninguna idea intuitiva de la actividad de los seres corpóreos. Las

modificaciones de la **extension**, ó sea las figuras, el movimiento con todos sus accidentes, y en general todo cuanto ofrece á nuestros sentidos el mundo corpóreo, son las mudanzas mismas y sus relaciones, mas nó el principio mismo de estas relaciones, ni de estas mudanzas. El cuerpo A, que está en movimiento, choca con el cuerpo B, que está en quietud; y este, despues del choque, comienza á moverse; prescindiendo de si el choque de A ha sido causa del movimiento de B, lo que nosotros podemos asegurar es, que no tenemos intuicion de la actividad productiva del movimiento. ¿Qué nos dicen los sentidos sobre el cuerpo A? solo nos dicen que se ha movido con tal ó cual velocidad hasta el punto M, en que se hallaba el cuerpo B. ¿Qué nos dicen sobre el cuerpo B? solo nos dicen que ha comenzado á moverse en el instante en que el cuerpo A ha llegado al punto M; hasta ahora solo tenemos relaciones de espacio y tiempo entre dos objetos extensos A y B. ¿Donde está la intuicion de la actividad de A, y de su accion sobre B? carecemos absolutamente de ella. Por racionio, por analogía, por consideraciones de orden, de conveniencia, ú otras semejantes, podremos probar con mas ó menos solidez, que en el cuerpo A habia una actividad, causa del movimiento del cuerpo B; pero con esto tendremos solamente una idea indeterminada de la actividad, nó una intuicion de la misma.

138. Las observaciones que preceden son

concluyentes para todos los fenómenos de la naturaleza corpórea. Tómese el que se quiera , escogiendo el que mas nos induzca á imaginar una verdadera actividad : analizándole bien, hallaremos limitada nuestra intuicion á relaciones de la extension en el espacio , y en el tiempo.

Todos los cuerpos son pesados ; así lo enseña la experiencia ; ¿conocemos nosotros intuitivamente el principio de que dimanen los fenómenos de la pesadez ? nó , de ninguna manera. Examinémoslo en el orden subjetivo y en el objetivo. ¿Qué nos ofrece la pesadez en cuanto sentida por nosotros ? nada mas que esa afeccion , que llamamos peso , esto es , una presion en nuestros miembros. ¿Qué nos ofrece la pesadez objetivamente ? la direccion de los cuerpos hácia un centro con tal ó cual velocidad , segun las circunstancias ; en todo esto solo hallamos , ó un hecho puramente interno que es la sensacion ingrata de peso ó prision , ó puras relaciones de objetos extensos en el espacio y en el tiempo ,

139. El fuego quema , reduce á cenizas los objetos ; nada mas propio para darnos idea de actividad ; no obstante ¿podemos decir que la conozcamos intuitivamente ? nó , de ninguna manera. En el orden subjetivo tenemos la sensacion dolorosa de quemadura , y que en cuanto tal , es un fenómeno puramente interno ; en el orden objetivo tenemos la desorganizacion de los cuerpos quemados , la cual no ofrece á nuestros sentidos otra cosa que mudanzas en el volúmen , en la figura ,

en el color, y en las demás calidades relativas á nuestros sentidos : todo esto será tal vez efecto de la actividad, mas nó la actividad misma.

140. La luz reflejando sobre un objeto viene á parar á nuestros ojos, pintando en la retina el objeto en que se refleja. ¿Tenemos aquí intuicion de la actividad de la luz? nó, de ninguna manera. En el órden subjetivo hallamos la sensacion llamada *ver*; en el objetivo encontramos el tamaño, la figura y demás relaciones del objeto en el espacio; considerando la luz misma hallamos un flúido cuyos rayos tienen tal ó cual direccion sometida á leyes determinadas, pero de ningun modo conocemos intuitivamente su actividad; y para persuadirnos de que la actividad existe necesitamos raciocinar echando mano de principios que no están en la esfera de nuestra intuicion.

141. Las cuatro intuiciones de sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad (Lib. IV, cap. XXII), se reducen á dos : extension y conciencia; comprendiendo en la extension todas sus modificaciones, y en la conciencia todos los fenómenos internos de un ser sensitivo ó intelectual, en cuanto se hallan en ese fondo comun, que se apellida conciencia. Así pues nosotros conocemos intuitivamente dos modos de ser; la conciencia y la extension; la conciencia la tenemos en nosotros mismos, es un hecho subjetivo; la extension está fuera de nosotros, y su existencia nos la atestiguan las sensaciones, y en particular las de la vista y del tacto.

142. La clasificacion de estas dos intuiciones es sobre manera importante para distinguir lo activo de lo inerte. En la conciencia hallamos un tipo de verdadera actividad; en la extension como tal, hallamos un tipo de verdadera inercia; con solo pensar en la conciencia pensamos en algo activo sin necesidad de añadir otra idea; pensando en la extension sola, se nos ofrece la imagen de una cosa susceptible de muchas modificaciones y que no encierra el principio de ninguna de ellas; para pensar en una actividad corpórea debemos salir de la idea pura de extension y pensar en general en un principio de mudanzas; lo que nada tiene que ver con la intuicion de lo extenso.

143. Así la única actividad de que nosotros tenemos conocimiento intuitivo, es la de conciencia; pues de las actividades corpóreas solo tenemos ideas indeterminadas. Las palabras de accion, reaccion, fuerza, resistencia, impulso, solo expresan relaciones indeterminadas y que no representan nada fijo sino en sus efectos. Los mecánicos expresan las fuerzas por líneas ó por números, esto es, por los resultados sujetos á cálculo. El mismo Newton al establecer su sistema de la atraccion universal, declara su ignorancia de la causa inmediata del fenómeno, y se limita á señalar las leyes á que se hallan sometidos los movimientos de los cuerpos.

144. En los seres mudables la actividad nos representa un principio de las trasformaciones propias y ajenas, como si dijéramos una sobrea-

bundancia de ser que se va desenvolviendo y que á proporcion de su desarrollo, se va perfeccionando. En nuestro espíritu hallamos un ejemplo de este desarrollo. El niño al nacer recibe confusamente las impresiones de cuanto le rodea. Con la repetición de estas su actividad se va desenvolviendo, y lo oscuro se aclara, lo confuso se ordena, lo débil se fortalece, el pensamiento nace, la comparación comienza, la reflexión se despliega, y aquel ser torpe y poco menos que inerte, llega quizás á ser un genio que asombra al mundo. Los materiales le han venido de afuera; pero ¿de qué habrían servido sin ese vivísimo foco de actividad que los trasformaba y que sacaba de ellos productos nuevos y exquisitos? Los mismos fenómenos de la naturaleza se ofrecen á los ojos de los brutos animales que á los de Keplero ó de Newton; sin embargo lo que para aquellos no sale de la esfera de las impresiones sensibles, se convierte para estos en un manantial de teorías admirables.

145. El ser activo contiene virtualmente las perfecciones que debe adquirir; es comparable á un gérmen en que se halla el árbol colosal y cuyo desarrollo depende de las circunstancias del terreno y del clima; por el contrario el ser inactivo nada se puede dar á sí propio, tiene un estado y lo conserva hasta que un agente se lo muda; y á su vez permanece en el nuevo hasta que otra acción que también le viene de fuera, se lo quita y le comunica otro diferente.

146. La actividad es un principio de determinaciones propias ó ajenas; pero este principio puede obrar de dos modos: con inteligencia ó sin ella. Cuando el ser es inteligente, su inclinacion á lo conocido, se llama voluntad. Esta, ó se inclina necesariamente al objeto ó nó: en el primer caso, es una espontaneidad necesaria; en el segundo es una espontaneidad libre. La libertad pues no existe con sola la ausencia de coaccion; ha menester tambien de la ausencia de toda necesidad aunque sea espontánea; la voluntad ha debido poder querer ó no querer el objeto; si esta condicion falta, no hay libre albedrío.

147. Es digno de notarse que nuestra intuicion de lo externo, se refiere solo á lo inactivo: la extension; y que la de lo interno, se refiere principalmente á la actividad: la conciencia. Por lo primero, conocemos un substratum de mudanzas, pues todas parecen verificarse en la extension; por lo segundo, no conocemos intuitivamente ningun sujeto, sino las mudanzas mismas. La unidad del sujeto de ellos, la probamos por raciocinio, pero no la vemos intuitivamente (Lib. IX, Cap.^s VI, VII, IX, XI). La extension, como tal, se nos presenta simplemente pasiva; la conciencia, como tal, es siempre activa; pues aun en los casos en que se halla mas pasiva, como en las sensaciones, todavía, en cuanto conciencia, encierra actividad; pues por ella, el sujeto se da cuenta á sí propio explícita ó implícitamente, de la afeccion experimentada.

CAPÍTULO XIV.

SE EXAMINA SI ES POSIBLE LA ACTIVIDAD CORPÓREA.

148. Señalado el límite de nuestro conocimiento intuitivo con respecto á la causalidad y á la actividad, resultan desvanecidos los argumentos que puedan objetarse á la causalidad secundaria, aprovechándose de la confusion de las ideas intuitivas con las indeterminadas; pero falta todavía examinar si hay verdaderas causas segundas, esto es, si se halla realmente en los seres finitos un principio de las mudanzas propias ó ajenas. No han faltado filósofos, y entre ellos el ilustre Malebranche, que han negado á las causas segundas toda eficacia, reduciéndolas á meras ocasiones. El autor de la *Investigacion de la verdad* se adelanta á sostener que la causalidad secundaria no solo no existe, sino que es imposible.

149. Dos especies de seres se nos presentan en el universo, los inmateriales y los corpóreos: ambas ofrecen dificultades particulares que conviene examinar por separado. Comencemos por la materia. Se dice que la materia es incapaz de toda actividad, que por su esencia es indiferente para todo, que es susceptible de todo linaje de modificaciones. Yo no alcanzo en qué se funda esta proposicion tan general, y no veo como sea po-

sible apoyarla ni en la razon ni en la experiencia.

150. Para sostener que la materia es completamente inactiva, de tal suerte que hasta sea incapaz de toda actividad, seria preciso conocer su misma esencia, y este conocimiento nos falta. ¿Con qué derecho negamos la posibilidad de un atributo ignorando cuál es la naturaleza del objeto á que debe pertenecer, ó no conociendo por lo menos alguna de sus propiedades, á la cual el atributo repugne? Es verdad que negamos á la materia la posibilidad de pensar, y aun de sentir; pero esta negacion no es legítima, sino porque conocemos de la materia lo bastante para dicha imposibilidad. En la materia, sea cual fuere su esencia íntima, hay partes, y por consiguiente multiplicidad; y los hechos de conciencia requieren necesariamente un ser uno y simple (Lib. IX).

No sucede lo mismo con respecto á la actividad; esta cuando no nos ofrece la idea intuitiva de conciencia, nos presenta solamente el concepto indeterminado de un principio de mudanzas propias ó ajenas; lo cual no es contradictorio con la idea de multiplicidad. Fínjase que en los cuerpos que se mueven, hay una verdadera actividad, realmente productiva del movimiento en los otros; no hay ninguna contradiccion en que dicha actividad se halle distribuida entre las diferentes partes del cuerpo, las cuales en el momento del choque, produzcan su efecto respectivo causando el movimiento á las partes del otro

cuerpo con las que se han puesto en contacto.

151. Tenemos pues que examinada la cuestion *à priori*, ó por la idea misma del cuerpo, no hallamos ninguna razon para negarle la posibilidad de ser activo. Es verdad que la extension de los cuerpos en cuanto tal, se nos ofrece como una cosa muerta, indiferente á todas las figuras y á todos los movimientos sin que descubramos en ella ningun principio de actividad (Cap. XIII); mas para que esto pueda probar algo, seria necesario suponer que la esencia de los cuerpos consiste en la misma extension, y que esta no tiene mas de lo que ofrece á nuestros sentidos, sin que encierre nada en que pueda fundarse su actividad. Lo primero es una opinion, pero destituida de todo fundamento; lo segundo, no puede ser demostrado nunca, pues que se escapa á toda observacion, y no puede ser objeto de investigaciones *à priori*.

152. ¿Cómo podrá probarse que la esencia de los cuerpos consista en la extension? (Lib. III). Lo que nosotros podemos decir es que la experimentamos, y que toda la naturaleza corpórea se nos ofrece bajo la forma de extensa; en pasando de este punto afirmamos sin ningun fundamento, sustituimos á la realidad un juego de nuestra fantasía. La esencia de una cosa es aquello que la constituye lo que es; aquello que le sirve de fondo íntimo, siendo la raíz de sus propiedades; ¿quién nos ha dicho que conocemos ese fondo, esa raíz en los objetos corpóreos? Nos-

otros no sentimos nada que no sea extenso, es verdad; no concebimos á qué se reduce el cuerpo en faltándole la extension; tambien es verdad; pero de esto solo se deduce que la extension es una forma bajo la cual se presentan los cuerpos á nuestros sentidos, que esta forma es una condicion necesaria para que pueda ser afectada nuestra sensibilidad; pero nó que la forma sea la misma esencia de la cosa; nó que en la cosa no haya algo mas íntimo en que radique la forma misma.

153. Si la esencia de los cuerpos consistiese en la extension tal como se ofrece á nuestros sentidos, habiendo igualdad de extension habria igualdad de esencia; las esencias de los cuerpos estarian sujetas á medida como lo están las dimensiones: dos globos de diámetros enteramente iguales serian dos cuerpos esencialmente iguales; á esto se opone la experiencia y hasta el sentido comun. Se nos dirá que no basta la pura dimension en cuanto sujeta á medida, para formar igualdad de esencias; sino que es necesaria la igualdad de naturaleza de extension de ambos cuerpos; pero yo preguntaré qué significa *naturaleza* de extension? Si la palabra *naturaleza* no ha de ser aquí una palabra sin sentido, deberá significar algo distinto de la extension en cuanto sometida á nuestra sensibilidad; en cuyo caso inferiré que así como para diversificar las esencias de los cuerpos se finge algo que no se encierra en la extension en cuanto sujeta á la in-

tuicion sensible, tambien se podrá fingir algo que sea capaz de actividad, y que por consiguien-
te ofrezca á nuestro entendimiento una idea ac-
cesoria que vivifique por decirlo así ese fondo
vuelto que hallamos en la extension, considera-
do como simple objeto de las ideas puramente
métricas.

14. La experiencia es incapaz de demos-
trar la imposibilidad de que los cuerpos sean

La inaccion absoluta no puede afectar-
se de consiguiente no podemos conocerla
por experiencia. Lo que podemos experimentar
es la actividad ó sea el ejercicio de la actividad;
pero la inaccion ó sea el estado de una cosa ab-
solutamente inactiva, no puede ser objeto de
experiencia. Esto es contradictorio.

CAPÍTULO XV.

CONJETURA SOBRE LA EXISTENCIA DE LA ACTIVIDAD CÓRPOREA.

155. Atendiendo á la experiencia, lejos de
que debamos inferir la inercia absoluta de los
cuerpos, nos hallamos inclinados á creer que
están dotados de actividad. Aunque los sentidos
no nos ofrezcan la evidencia de ninguna activi-
dad corpórea, nos presenciamos no obstante una

continua serie de mudanzas, con un órden fijo en los fenómenos del mundo corpóreo; y si algo valen para inferir la verdadera actividad de unos sobre otros, la coincidencia de sus relaciones en el espacio y en el tiempo, la constante sucesion con que vemos que los unos vienen despues de los otros, la invariable experiencia de que para que se sigan los unos basta poner los otros; es necesario que admitamos en los cuerpos verdadera actividad. Esta razon, valga lo que valiere en el tribunal de la metafísica, ha sido en todos tiempos bastante poderosa para convencer á la generalidad de los hombres, y así es que el negar á los cuerpos el carácter de activos se halla en oposicion con el sentido comun.

156. Si atendemos á las relaciones que tenemos con el mundo corpóreo, todo nos induce á creer que hay en los cuerpos verdadera actividad. Sea cual fuere nuestra ignorancia sobre el modo con que son producidas en nosotros las sensaciones, lo cierto es que las experimentamos en presencia de los cuerpos, que están ligadas con estos por relaciones de espacio y tiempo en un órden fijo y constante, que nos autoriza para pronosticar con toda seguridad lo que debe suceder en nuestros sentidos, si tales ó cuales cuerpos son puestos en relacion con nuestros órganos. La idea de actividad nos ofrece la de un principio de mudanzas en otros seres; los cuerpos las están produciendo de continuo en nosotros, real ó aparentemente. El ejercicio de las

facultades sensitivas, implica una comunicacion con los seres corpóreos; y en esta comunicacion el ser sensitivo recibe de los cuerpos una multitud de impresiones, que le hacen sufrir continuas mudanzas.

157. Se dice que la experiencia enseña que los cuerpos son indiferentes para el reposo ó el movimiento; y se asienta como cosa indudable en los preámbulos de algunas obras de física que un cuerpo puesto en quietud permanecería en el mismo estado por toda la eternidad, y que puesto en movimiento se movería tambien por toda la eternidad en línea recta y siempre con la misma velocidad que recibiera desde un principio. No sé cómo se han podido conocer por experiencia semejantes proposiciones; yo sostengo que no solo no se han podido conocer, sino que la experiencia parece indicar todo lo contrario.

158. ¿Dónde se ha encontrado jamás un cuerpo indiferente para el movimiento ó el reposo? En todos los terrestres hallamos una tendencia al movimiento, cuando nó de otra clase, de gravitacion hácia el centro de la tierra. Los celestes que hemos podido observar, están todos en movimiento; y el cálculo de acuerdo con la experiencia nos los manifiesta sometidos á la atraccion universal: ¿dónde está la indiferencia para el reposo ó el movimiento, atestiguada por la experiencia? Mas bien deberemos decir que la experiencia nos atestigua una inclinacion general de los cuerpos hácia el movimiento.

159. Se nos objetará tal vez que esta inclinacion no dimana de ninguna actividad de los cuerpos, sino que es un simple efecto de una ley del Criador. Sea en buen hora; pero al menos no se diga que la experiencia nos presenta los cuerpos como indiferentes para el movimiento y el reposo; si se quiere, explíquese el movimiento sin actividad, sosténgase que no hay actividad, no obstante las apariencias *experimentales*; pero no se diga que estas apariencias demuestran la falta de actividad.

160. Si pongo sobre mi bufete un cuerpo, permanece en reposo, y allí le encuentro al día siguiente y le encontraré á la vuelta de muchos años. El cuerpo sin embargo, no está indiferente para el movimiento ó el reposo; allí se está quieto, pero va ejerciendo continuamente su actividad; así lo muestra su presion sobre el bufete que le sustenta. Este ejercicio es incesante, se le experimenta en todos los momentos, como lo prueba el que si se le quiere levantar ofrece resistencia, si se aparta el bufete se cae, si se le pone la mano debajo la comprime, y hace cambiar de forma los cuerpos blandos sobre que pesa.

161. El decir que la atraccion del centro de la tierra obra sobre el cuerpo, no prueba nada contra la actividad corpórea, antes bien la confirma; pues que este centro es otro cuerpo, y así quitando la actividad al uno la damos al otro. Además segun todas las observaciones, la atraccion es recíproca, y por consiguiente la activi-

dad atraente se halla repartida entre todos los cuerpos.

162. El mundo corpóreo, lejos de ofrecernos una masa inerte, nos presenta mas bien la apariencia de una actividad que despliega fuerzas colosales. Colosal es la masa de los cuerpos que se mueven por los espacios; colosal es la órbita que describen; colosal la velocidad con que la recorren; colosal la influencia, al menos aparente, que ejercen los unos sobre los otros; colosal la distancia al través de la cual se ponen en comunicacion. ¿Donde está la falta de actividad atestiguada por la experiencia? Raudales de luz inundan los espacios produciendo en los seres sensitivos los admirables fenómenos de la vision; raudales de calórico se extienden en todas direcciones y llevan por todas partes el movimiento y la vida; ¿dónde está la falta de actividad atestiguada por la experiencia? La vegetacion que cubre nuestro globo, los fenómenos de la vida que experimentamos en nosotros mismos y en esa muchedumbre de animales que nos rodean, ¿no han menester de un continuo movimiento de la materia, de un flujo y reflujo por decirlo así, de acciones y reacciones que los cuerpos ejercen los unos sobre los otros, en la realidad ó en la apariencia? Los fenómenos de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo ¿no nos ofrecen mas bien principios de mucha actividad, origen de movimiento donde quiera que se hallen, que no objetos indiferentes para el movimiento ó para

el reposo? Las ideas de actividad, de fuerza, de impulso, nos han sido sugeridas no solo por nuestra actividad interna, sino tambien por la experiencia del mundo corpóreo que despliega á nuestros ojos bajo leyes constantes, una continua variedad de escenas magníficas, cuyo origen parece indicar un fondo de actividad incalculable.

163. Véase pues cuán sin fundamento se apela á la experiencia para combatir la existencia de una causalidad corpórea, y cuánto mas acordes van con dicha experiencia los filósofos que otorgan á los mismos cuerpos una actividad verdadera. Al señalar los límites de nuestra intuicion en lo tocante á la causalidad y actividad en sí mismas (Cap.^s XI y XIII) he dicho lo bastante para que no se crea que juzgo posible el demostrar metafísicamente la existencia de actividad en el mundo corpóreo; pero no puedo menos de insistir en que si algo vale en favor de la causalidad la relacion constante de los fenómenos en el espacio y en el tiempo, si algo vale la sucesion invariable de unas cosas despues de otras; es preciso inclinarse á la opinion de que hay en los cuerpos verdadera actividad: que en un órden secundario se halla en los unos la razon de las mudanzas en los otros; y que por consiguiente hay en el mundo corpóreo un encaadenamiento de causas segundas hasta llegar á la primera donde está el origen y la razon de todo.

CAPÍTULO XVI.

CAUSALIDAD INTERNA.

164. La conciencia nos atestigua que hay en nosotros una verdadera facultad productiva de ciertos fenómenos internos. Es indudable que concentrando la atención por medio de un acto libre de la voluntad, experimentamos una producción de imágenes y de ideas. Las obras de imaginación, son una muestra irrecusable de nuestra actividad interna. Las sensaciones nos suministran los materiales en bruto; pero con ellos levanta la fantasía edificios admirables. Aquella nueva forma ¿quién se la ha dado sino nosotros mismos? Preciso es confesar que si carecemos absolutamente de actividad, la naturaleza nos alucina completamente, haciéndonos creer que somos muy activos.

Los simples recuerdos nos ofrecen otra muestra de verdadera actividad. Nos proponemos pensar en un país que hemos visto detenidamente, y deseamos recordar sus pormenores: al imperio de la voluntad la imaginación se excita y va desplegando á nuestra intuición las escenas que viéramos en otro tiempo. Se dirá que estas imágenes ya existían y que solo ha sido necesario despertarlas, pero no se puede negar que no

existian en acto pues que no teníamos de ellas conciencia actual; y que para lograr su reaparicion ha sido necesario y *suficiente* el imperio de nuestra voluntad. Esta presencia nueva algo añade á su estado habitual; pues bien, ese algo se ha producido dentro de nosotros, con solo quererlo.

Es verdad que no conocemos el *modo* de esta produccion; pero lo cierto es que la conciencia nos asegura de que sigue inmediatamente á un acto de nuestra voluntad: y que por tanto tenemos cuando menos un vehemente indicio, de que con respecto á esas imágenes, hay en nosotros una fuerza productiva del tránsito de su estado habitual al actual. Lo mismo se puede decir de todos los recuerdos; y si bien experimentamos con harta frecuencia que no podemos recordar todo lo que queremos, esto solo prueba que nuestras facultades activas son limitadas por ciertas condiciones de que no se pueden liberrar.

165. Prescindiendo de los recuerdos ¿quién no ha experimentado la elaboracion de conceptos al meditar sobre una materia? ¿Nuestras ideas son las mismas cuando comenzamos á reflexionar sobre un objeto, que cuando hemos meditado sobre él durante largas horas? nó ciertamente. Á veces no hemos recogido ningun dato nuevo, no hemos leído ningun libro ni oído ninguna observacion que nos pudiera ilustrar, y sin embargo por sola la fuerza de la reflexion propia, nos hemos formado ideas claras y distintas, cuando

antes solo las teníamos confusas. Con decir que las nuevas ideas son el resultado de otras que se hallaban ya en nuestro espíritu no se prueba que no haya en el entendimiento verdadera actividad; porque este resultado, sea cual fuere su origen, es siempre una cosa nueva; produce en el alma un nuevo estado; porque ahora sabe perfectamente lo que antes ignoraba del todo, ó conocia muy en confuso. En una curva la relacion de la subsecante á la secante, y la de la subtangente á la tangente son ideas geométricas que se hallan al alcance de los entendimientos mas comunes; así como la semejanza de los triángulos que se pueden excogitar para comparar unas líneas con otras, y la aproximacion sucesiva con que la subsecante se acerca á la subtangente, y la secante á la tangente; pero de aquí á reducir todos estos elementos á un punto de donde brota con vivísima luz la admirable teoría del cálculo infinitesimal, hay una distancia inmensa; ¿se dirá que los genios que salvaron esta distancia, no pensaron nada nuevo, porque tenian en sí los elementos de cuya combinacion resulta la teoría?

166. Si en algunos fenómenos se ve con toda claridad la actividad productiva, es ciertamente en los actos de la voluntad libre: ¿á qué se reduce la libertad, si el alma no produce sus voliciones? Si estas no son mas que fenómenos producidos por otro ser, y en los cuales el alma no tiene otra parte que el ser sujeto de los mismos, la libertad no significa nada. Es hasta contradictorio

el decir que el alma sea libre , y negarle al mismo tiempo que sea el principio de sus determinaciones.

167. La simple inteligencia, hasta la mera sensibilidad , y en general todo fenómeno que implica conciencia, parece ser el ejercicio de una actividad ; y en este sentido llevo explicado (Cap. XII) que tenemos intuicion de la actividad interna. Si entender , si querer , si el tener conciencia de que se siente , no son *acciones*, no sé dónde podremos hallar el tipo de una verdadera accion. El percibir una cosa ; el quererla ; el acto imperativo de la voluntad para emplear los medios que puedan proporcionárnosla , son indudablemente acciones : y la accion es el ejercicio de la actividad. La idea de la vida nos representa la actividad en su grado mas perfecto ; y entre los fenómenos vitales , los mas perfectos son los que implican conciencia ; si á estos no los llamamos acciones , es preciso decir que no tenemos ninguna idea de accion ni actividad.

Aunque no conozcamos el *modo* de la produccion , tenemos conciencia de esta produccion ; tenemos intuicion de la accion en sí misma. Cuando vemos un movimiento corpóreo , vemos una modificacion pasiva ; pero cuando experimentamos en nosotros los fenómenos de conciencia , vemos una accion , y por consiguiente tenemos intuicion del ejercicio de nuestra actividad.

168. Aquí se ofrece una objecion. Si los fenómenos internos , son verdaderamente accio-

nes, ¿cómo es que con tanta frecuencia, son independientes de nuestra voluntad? Sufrimos dolores, á pesar nuestro; nos ocupan ideas que quisiéramos desechar; nos ocurren á veces pensamientos con una instantaneidad y espontaneidad, que mas bien parecen inspiraciones que fruto de nuestro trabajo; en casos semejantes, ¿dónde está la actividad? ¿No deberemos decir que estos fenómenos son puramente pasivos?

169. Esta objecion á primera vista tan concluyente, no prueba nada contra la actividad interna. En primer lugar, podria responderse que el estar el alma pasiva en algunos casos, no prueba que lo esté en todos; y que para afirmar la existencia de la actividad interna, nos basta que haya ciertos fenómenos producidos por ella. Pero ni siquiera es necesario conceder que la actividad no se encuentra en los casos que nos recuerda la objecion; pues que examinándolos á fondo se descubre que aun en ellos, el alma ejerce verdadera actividad.

El nervio de la dificultad consiste en que aparecen en nuestro interior algunos fenómenos sin el curso de nuestra voluntad, y á veces á pesar de ella; mas esto solo nos conduce á inferir que hay en nuestra alma funciones independientes del libre albedrío, sin obligarnos á creer que estas funciones no sean activas. Con esta observacion se desvanece la dificultad. Hay en nuestro interior fenómenos que nosotros no hemos querido, antes que apareciesen, ni despues;

es verdad ; luego hay en nuestro interior fenómenos en que el alma está puramente pasiva ; lo niego. La consecuencia es ilegítima ; lo único que se puede inferir es que hay en nuestra alma fenómenos para cuya aparicion ó conservacion no es necesario el concurso de nuestra voluntad.

Una cosa semejante experimentamos con respecto al cuerpo : hay funciones que se ejercen independientemente de nuestro libre albedrío , como la circulacion de la sangre , la respiracion , la digestion , la asimilacion de los alimentos , la transpiracion y otras semejantes ; pero las hay tambien que no se ejercen sino por el imperio de la voluntad , como el comer , el andar , y en general todo lo que se refiere al movimiento y posiciones de los miembros. ¿Quién prohibe pues que suceda en el alma una cosa semejante, y que haya facultades activas que se desenvuelvan , y produzcan varios fenómenos sin el concurso de la voluntad.

No creo que se pueda replicar nada á esta solucion ; sin embargo , todavía me propongo ampliarla con algunas observaciones sobre el carácter de los fenómenos en que se quiere suponer que nuestra alma está puramente pasiva.

170. Se habla en la objecion de sensaciones dolorosas , las cuales efectivamente presentan un caso en que al parecer la actividad no existe de ningun modo. ¿Quién podria afirmar que un hombre á quien se le aplica un hierro candente , y que experimenta dolores atroces , ejerce en aquello

mismo la actividad de su alma? ¿no es más conforme á razon, el decir que el alma se halla puramente pasiva, y en un estado muy semejante al de un cuerpo que se comprime por la presión de otro cuerpo? Actividad, si alguna se ejerce en semejantes casos, es mas bien de reaccion contra la sensacion dolorosa. Si bien se reflexiona, en estas observaciones no hay ninguna dificultad cuya solucion no se halle en lo que acabo de exponer en el párrafo anterior. Convengo en que la sensacion dolorosa no depende de la libre voluntad del que la sufre, y que la accion libre de este se ejerce contra la misma sensacion; pero esto no quita que haya en el alma una verdadera actividad en el mero hecho de sentir, y sí únicamente que el ejercicio de esta actividad se halla sometido á condiciones necesarias, las cuales cuando existen, son mas poderosas para el desarrollo de ella, que no lo es nuestra voluntad para impedirle. Nada mas cierto que el desarrollo de ciertas facultades activas, independientemente de nuestro libre albedrío: ¿qué cosa mas activa que las pasiones vehementes? y sin embargo, muchas veces nos es imposible dejar de sentir las; y es necesario todo el imperio de la voluntad libre, para que no traspasen los límites de la razon.

171. La sensacion en sí misma, no puede ser toda pasiva; y los que sostienen esta opinion manifiestan haber meditado poco sobre los hechos de conciencia. Estos hechos son esencialmente

individuales; y en cuanto hechos de conciencia, son absolutamente comunicables. Otro puede experimentar un dolor muy parecido y aun igual al que yo siento; pero no puede experimentar el mismo dolor *numéricamente* considerado; porque mi dolor es tan esencialmente mio, que si no es mio no existe. Luego el dolor no puede serme comunicado como una entidad individual; y para producirle en mí, lo único que se puede hacer es excitar mi fuerza sensitiva para que lo experimente.

Esta observacion manifiesta que las sensaciones no pueden ser hechos meramente pasivos. La modificacion pasiva es *recibida* toda; el sujeto paciente *no hace* nada. Desde el momento que el sujeto tiene en sí algun principio de su modificacion, no es puramente pasivo. La sensacion no puede ser *recibida* toda; debe *nacer* en el sujeto sensitivo, por tal ó cual influencia, con tal ó cual ocasion; pero el ser que la experimenta ha de contener un principio de su propia experiencia, de lo contrario es un ser *sin vida*; no puede sentir.

172. En la objecion se habla de sensaciones dolorosas como si su necesidad fuera una excepcion de la regla general; pero es de notar que no hay aquí excepcion ninguna, y que todas las sensaciones, sean gratas ó ingratas, son necesarias igualmente, con tal que nuestras facultades sensitivas se hallen bajo condiciones en que pueden desplegarse. Tan necesario es el sentir dolor en la mano si me aplican á ella un carbon encendi-

do, como la vista de un cuadro halagüeño, si me lo ponen delante de los ojos.

173. La espontaneidad de los fenómenos internos, en el orden intelectual puro, ó en el de la imaginacion ó sentimiento, confirma la existencia de una actividad independiente de nuestro libre albedrío, y de ningun modo indica que semejantes fenómenos sean puramente pasivos.

Aquí es de notar una circunstancia importante. El ejercicio de las funciones del alma está ligado con los fenómenos de la organizacion. La experiencia enseña que segun la disposicion del cuerpo, el espíritu se siente con mas ó menos actividad: es una verdad conocida de muy antiguo que ciertos licores generosos tienen su fuerza inspiradora. El estado de la digestion causa sueños pesados y abruma la fantasía con apariciones espantosas; la fiebre exalta la imaginacion ó la abate; á veces produce un aumento de fuerzas intelectuales, á veces causa un estupor en que la inteligencia se extingue. Estos fenómenos cuando se presentan en su grado mas alto, como sucede en una fuerte perturbacion de las funciones orgánicas, ofrecen mas cuerpo á la observacion: pero esto mismo indica que antes de llegar al extremo hay una extensa escala; de suerte que algunos fenómenos cuya aparicion espontánea nos parece inexplicable, dependerán quizás de ciertas condiciones desconocidas á que se hallara sometida nuestra organizacion. Sea cual fuere la opinion que se adopte sobre la igualdad ó des-

igualdad de las almas humanas, nadie duda de que las diferencias en la organizacion pueden influir en el talento y en la índole; y que ciertos espíritus de facultades estraordinarias, deben una parte de sus dotes á una organizacion privilegiada.

De estas consideraciones se infiere que lo que se llama, espontaneidad del alma, y que tanto llama la atencion de algunos filósofos modernos, es un fenómeno muy generalmente conocido, que ni destruye la actividad interna ni nos dice nada nuevo sobre el carácter de esta actividad.

Es cierto que hay en nuestra alma ciertos fenómenos independientes del libre albedrío; pero tambien es indudable que la presencia de ellos es á veces inesperada y repentina, porque nos son desconocidas las condiciones de organizacion con las cuales se encuentra ligada. Esto, si bien se considera, no es mas que extender á mayor número de casos, lo mismo que observamos frecuentemente en los hechos psicológicos, efectos de causas morbosas; y que además experimentamos constantemente en las sensaciones. ¿Qué es una sensacion, sino una aparicion repentina de un fenómeno en nuestra alma, por efecto de una alteracion del estado de los órganos?

174. No quiero decir con esto que todos los pensamientos espontáneos, y en general todos los fenómenos que aparecen repentinamente en nuestro interior sin preparacion conocida, naz-

can de las afecciones de la organizacion; solo he querido recordar un hecho fisiológico y psicológico, cuyo olvido puede producir divagaciones inútiles, y hasta perjudiciales. Al leer las obras de algunos filósofos modernos que tratan de este punto, parece que se proponen allanar el camino para sostener luego que la razon individual no es mas que un fenómeno de la razon universal y absoluta; y que las inspiraciones, y en general todos los fenómenos espontáneos independientes de nuestro libre albedrío, son indicios de que la razon absoluta se aparece á sí misma en la razon humana; que lo que llamamos nuestro yo, es una modificacion del ser absoluto; y que la personalidad de nuestros seres no es mas que una fase de la razon absoluta é impersonal.

175. Lo que se llama la espontaneidad, la intuicion de los tiempos primitivos, no puede ser otra cosa á los ojos de la razon y de la crítica, que la primitiva enseñanza que recibió de Dios el linaje humano; todo cuanto dicen en contra algunos filósofos modernos, es una repeticion, bien que algo disfrazada, de los sofismas de los incrédulos de todas épocas, presentados bajo engañosas galas por hombres que abusan de su talento. Léanse con reflexion los escritos á que aludimos, despójeseles de algunas palabras altisonantes y enigmáticas, y no se encontrará en ellos nada que no dijeran á su modo Lucrecio y Voltaire.

CAPÍTULO XVII.

ACLARACIONES SOBRE LA ESPONTANEIDAD.

176. Nada mas fácil que escribir algunas páginas brillantes sobre el fenómeno de la espontaneidad: el genio de los poetas, de los artistas, de los grandes capitanes de todos los siglos; los tiempos fabulosos y los heróicos; el misticismo; las religiones, todo lo aprovechan algunos filósofos de nuestros días, para escribir trozos, que ni son de filosofía, ni de historia, ni de poesía; y que solo deben mirarse como raudales de palabras, relumbrantes y sonoras, que escritores de fantasía galana y facundia inagotable derraman sobre el abrumado entendimiento del cándido lector. Y bien ¿á qué se reduce esa espontaneidad, esa inspiracion de que tanto se nos habla? Fijemos las ideas, consignando y clasificando los hechos.

177. La razon propiamente dicha, no se desplega en el espíritu humano completamente aislado de otros espíritus; y no bastan á despertarla los espectáculos de la naturaleza. La estupidez de los niños encontrados en los bosques, y la escasa inteligencia de los sordo-mudos, son irrecusable prueba de esta verdad.

178. El espíritu humano puesto en comuni-

cacion con otros espíritus, experimenta un desarrollo en parte espontáneo y directo, en parte laborioso y reflexivo. Este es otro hecho que sentimos todos en nosotros mismos. Los espíritus á proporcion de que sus cualidades son mas aventajadas, se desenvuelven con mas espontaneidad, *el espíritu se desarrolla espontáneamente y*

179. De los pensamientos que nos ocurren repentinamente y que nos parecen puramente espontáneos, no pocos son reminiscencias mas ó menos fieles de lo que hemos leído, ú oído, ó reflexionado anteriormente; y por consiguiente dimanar de un hecho *preparatorio*, del cual no nos acordamos. Así se explica, por qué la inventiva en todos géneros se perfecciona con el trabajo.

180. Como en el desarrollo de las facultades del alma, ejerce poderosa influencia la organizacion de nuestro cuerpo, podemos decir que la espontaneidad de algunos fenómenos internos, está ligada con ciertas alteraciones de nuestra organizacion.

181. No hay ninguna dificultad *filosófica* en admitir una comunicacion *inmediata* de nuestro espíritu con otro espíritu superior; y por consiguiente tampoco la hay en conceder que algunos fenómenos internos espontáneos, nacen de la influencia directa que dicho espíritu superior ejerce sobre el nuestro.

182. El género humano no ha tenido primitivamente un desarrollo espontáneo, independiente de la accion del Criador; la filosofía nos

indica la necesidad de una enseñanza primitiva, sin la cual el espíritu humano no habria salido jamás de un estado de embrutecimiento y estupidez. Esta última observacion merece algunas aclaraciones.

183. La religion nos atestigua una instruccion y educacion primitivas del linaje humano, hechas por el mismo Dios en la persona del primer hombre : esto es altamente conforme á la enseñanza de la razon y de la experiencia.

Nuestro espíritu posee innumerables gérmenes, pero es preciso que una causa externa los desarrolle. Un hombre enteramente solo desde su niñez, ¿qué seria? poco mas que un bruto : la piedra preciosa estaria cubierta con tierra grosera, que no la dejaria brillar.

La palabra no produce ni puede producir la idea ; esto es cierto ; la razon de las ideas no está en el lenguaje ; la razon del lenguaje está en las ideas. La palabra es un signo : y no se significa lo que no se concibe. Pero este signo, este instrumento, es de un uso maravilloso : las palabras son al entendimiento lo que las ruedas á la potencia de una máquina ; la potencia le da el movimiento, pero la máquina no andaria sin las ruedas. Faltando la palabra, la inteligencia podria tener algun movimiento ; pero muy lento, muy imperfecto, muy pesado.

184. La Biblia nos presenta al hombre hablando luego de criado : el lenguaje le fué pues enseñado por Dios. Este es otro hecho admirable

que la razon confirma plenamente. El hombre no puede inventar el lenguaje. Esta invencion excede á cuantas se pueden imaginar ¿y se quiere atribuir la á hombres tan estúpidos como son los que carecen del lenguaje? Menos extraño seria que un hotentote inventara de repente el cálculo infinitesimal.

185. El hombre mas rudo que sabe una lengua, posee un tesoro de ideas mayor de lo que se cree. En el discurso mas sencillo se encuentran muchas ideas físicas, metafísicas y morales. En el grado mas ínfimo del estado social, se oyen discursos semejantes al siguiente : «no he querido perseguir mas lejos la fiera, por temor de que irritada, no hiciese daño.» Aquí hay las ideas de tiempo, de acto de voluntad, de accion, de continuidad, de espacio, de causalidad, de analogía, de fin y de moral.

Tiempo pasado=*no he*.

Idea de acto de voluntad=*querido*,

Accion=*perseguir*.

Continuidad=*mas*.

Espacio=*lejos*.

Analogía=*irritada*.

Pues que por la irritacion observada en otros casos, se infiere la del presente; y además se conoce la irritacion, por lo que nos sucede cuando nos molestan.

Motivo y fin=*por temor de que irritada etc. etc.*

Causalidad=*no hiciese daño*.

Moralidad=*el no dañar á otros*.

186. La ciencia va descubriendo la afinidad de las lenguas, encontrándolas reunidas en grandes centros : las lenguas de los salvajes no son elementos, sino fragmentos ; no son la palabra balbuciente de la infancia, sino la pronunciacion torpe y extravagante de la degradacion y embriaguez.

187. La palabra no puede producir en el espíritu la idea de una sensacion que no tenga : todos los discursos del mundo no darian la idea de color á un ciego de nacimiento. Mucho menos podrán resultar de la palabra las ideas puras, distintas de toda sensacion ; y esto es una razon poderosa en favor de las ideas innatas.

188. Las ideas de unidad, número, tiempo, causalidad, expresan cosas no sensibles ; luego no pueden ser producidas en nosotros por ninguna representacion sensible expresada por palabras. Sin embargo, estas ideas existen en nosotros como gérmenes susceptibles de un gran desarrollo ; primero por la experiencia de los sentidos, y luego por la reflexion. El niño que habiendo acercado su mano á la lumbre se quema, comienza á percibir la relacion de causalidad, que luego generaliza y depura. Las grandes ideas de Leibnitz sobre la causalidad, eran la idea de un Leibnitz niño. La diferencia estaba en el desarrollo. Así la organizacion de la colosal encina, se halla bajo la corteza de la bellota.

Unos han dicho que el entendimiento del hombre era como una tabla rasa en que nada hay es-

crito; otros que era un libro que bastaba abrir para leer; yo creo que se podría comparar á uno de esos papeles escritos con tinta incolorada, que parecen blancos hasta que una fricción de un líquido misterioso hace salir los caracteres negros. El líquido mágico es la instrucción y la educación.

189. Yo quisiera que se me mostrara un pueblo que por sí solo haya salido del estado salvaje, ni aun del bárbaro. Todas las civilizaciones que se conocen están subordinadas unas á otras por una cadena no interrumpida. La civilización europea debe mucho al cristianismo, y algo á la romana; la romana á la griega; la griega á la egipciaca; la egipciaca á la oriental; y allí se encuentra un velo que con nada se levanta, sino con los primeros capítulos del Génesis.

190. Para conocer al espíritu humano es preciso estudiar la historia de la humanidad; quien aísla demasiado los objetos corre peligro de mutilarlos; por esta razón se han escrito tantas trivialidades ideológicas que han pasado por investigaciones profundas, no obstante que distaban tanto de la verdadera metafísica como el arte de disponer simétricamente un museo, de la ciencia del naturalista.

191. Si se defienden las ideas innatas, tampoco se puede negar á nuestro entendimiento una fuerza para componer otras nuevas, á medida que los objetos, y sobre todo la locución, le excitan á ello; de lo contrario sería menester de-

cir que nada aprendemos ni podemos aprender, y que lo tenemos ya todo de antemano en nuestro espíritu, como escrito en un libro. Nuestro entendimiento parece una caja donde hay todos los caracteres; mas para decir algo, ha menester de la mano del cajista.

Esta imagen de los caracteres de imprenta me recuerda un hecho ideológico que importa consignar; hablo del escasísimo número de ideas que hay en nuestra mente, y de la asombrosa variedad de combinaciones á que se prestan. Cuanto hay en el órden intelectual, se puede encerrar en las categorías; las que, ora se adopten las de Aristóteles, ora las de Kant, ú otro cualquiera, siempre se reducen á muy pocas. Cada idea de esas que se pudieran llamar matrices, se parece á un rayo de luz que pasando sucesivamente por innumerables prismas, y reflejando en muchos espejos, presentase infinita variedad de colores, matices y figuras.

Como nuestro pensamiento se reduce casi todo á la combinacion, y esta puede hacerse de tantas maneras, es singular la comunidad necesaria que en las combinaciones fundamentales tienen todos los espíritus. En los puntos secundarios hay divergencia; mas nó en lo principal. Esto prueba que la razon humana, en su existencia y en su desarrollo, depende de una inteligencia infinita causa de todos los espíritus, y maestra de todos ellos.

192. En apartándose de estas doctrinas, tan

acordes con la filosofía y la historia, la espontaneidad, ya sea del hombre, ya sea del linaje humano, ó no significa nada, ó expresa las vagas y absurdas teorías del panteísmo idealista.

CAPÍTULO XVIII.

CAUSALIDAD FINAL. MORALIDAD.

193. Los seres activos que obran por conocimiento, necesitan tener, á mas de su actividad eficiente, un principio moral de sus determinaciones. Para querer, no basta la sola facultad de querer, es necesario conocer lo que se quiere; pues nada es querido sin ser conocido. Esto da origen á la *causalidad final*, esencialmente distinta de la eficiente, y que solo tiene lugar en los seres dotados de inteligencia.

194. Recordando lo que se ha dicho (Cap. X) podemos notar que las causas finales forman una serie distinta de las eficientes; y que lo que en estas es accion física, es en aquellas influencia moral. En la pintura de un cuadro, la serie de la causalidad eficiente, es esta: el pincel, la mano, los músculos, los espíritus animales, el imperio de la voluntad. Con esta serie, siempre necesaria para que el cuadro se pinte, se pueden combinar diferentes series de causalidad final. El ar-

tista puede haberse propuesto las que siguen. Lucir su ingenio y esto para adquirir fama, y la fama para disfrutar el placer que se experimenta con una nombradía gloriosa. Otra serie: contentar una persona, para quien se trabaja el cuadro; y esto para que la persona pague una cantidad de dinero; y el dinero, ó para las necesidades del artista, ó para sus placeres. Otra: buscar en la pintura la distraccion de una pesadumbre; y esto para conservar la salud. Es evidente que se pueden excogitar muchas series de una influencia puramente moral ó intelectual, series que solo concurren á la produccion del efecto, en cuanto se combinan con la serie eficiente, influyendo en la determinacion del artista.

195. Esta influencia moral puede ejercerse de dos maneras: arrastrando necesariamente la voluntad, ó dejándola con facultad para querer ó no querer; en el primer caso hay una espontaneidad voluntaria, pero necesaria; en el segundo, hay una espontaneidad libre. Todo acto libre es voluntario, mas nó todo acto voluntario es libre. Dios quiere libremente la conservacion de las criaturas; pero quiere necesariamente la virtud, y no puede querer la iniquidad.

196. Mientras atendemos únicamente á la causalidad de eficiencia, no hallamos mas que relaciones de causas y efectos; pero en atendiendo á la causalidad final, se presenta un nuevo órden de ideas y de hechos: *la moralidad*. Ante todo consignemos la existencia del hecho.

197. Bien y mal, moral, inmoral, justo, injusto

to, derecho, deber, obligacion, mandato, prohibicion, lícito, ilícito, virtud y vicio, hé aquí unas palabras que todos emplean de continuo y aplican á todo el curso de la vida, á todas las relaciones del hombre con Dios, consigo mismo y con sus semejantes, sin ninguna duda sobre su verdadero significado, y entendiéndose perfectamente unos á otros; cual si hablasen de los colores, de la luz ó de otros objetos de nuestros sentidos. Al oír la palabra lícito ó ilícito aplicada á un acto ¿quién pregunta lo que significa? Cuando se dice este hombre es virtuoso, aquel vicioso, ¿quién duda sobre el sentido de estas expresiones? ¿Hay nadie que encuentre alguna dificultad en comprender lo que significan estas otras: tiene derecho á ejecutar este acto, está obligado á cumplir con tal circunstancia, este es su deber, ha faltado á su deber, esto está mandado, aquello está prohibido, esto es justo, aquello es una injusticia, esto es una virtud heroica, aquello una maldad, un crimen? No hay ideas mas comunes, mas vulgares, corren entre los ignorantes como entre los sabios, en los pueblos bárbaros como en los cultos, en la juventud de las sociedades como en su infancia y vejez, en medio de costumbres puras como de la corrupcion mas escandalosa; expresan algo primitivo, innato en el espíritu humano, algo indispensable á su existencia, algo de que no puede despojarse mientras está en el ejercicio de sus facultades. Habrá mas ó menos equivocacion ó extravagancia en la aplicacion de dichas ideas á

ciertos casos particulares ; pero las ideas matrices de bueno y malo , justo é injusto , lícito é ilícito , son las mismas en todos tiempos y países , forman como un ambiente en que el espíritu humano respira y vive.

498. Es notable que ni aun aquellos que niegan la diferencia entre el bien y el mal , pueden prescindir de esta diferencia. A un filósofo que está escribiendo un tratado en que se burla de lo que él llama *preocupaciones* del humano linaje sobre la diferencia entre el bien y el mal , decídle : « me parece , señor filósofo , que es V. un insigne malvado , pues que de tal modo se propone combatir lo mas santo que hay sobre la tierra ; » y veréis como se olvida de su filosofía , y de cuanto ha dicho sobre el *vano* significado de las palabras virtud y vicio , y se indigna de verse calificado de esta manera , y se defiende con calor , y se empeña en probaros que es el hombre mas virtuoso del mundo , y que en aquello mismo está dando repetidas pruebas de *lealtad* , de *sinceridad* , de *honradez*. Poco importa que allá en sus altas teorías , la honradez , la lealtad y la sinceridad sean palabras destituidas de sentido , puesto que nada significan ni pueden significar , en no admitiendo un órden moral ; el filósofo arrostra sin vacilar una inconsecuencia , ó mejor diremos , ni aun repara en ella : las ideas y sentimientos morales se agitan en su alma desde el momento que se le llama inmoral : deja de ser sofista y vuelve á ser hombre.

199. La idea de este orden moral, ¿podrá ser una preocupacion que no teniendo cosa alguna que le corresponda en la realidad, y sin fundamento en la naturaleza humana, deba su origen á la educacion, de suerte que hubiese sido posible que los hombres viviesen sin ideas morales ó con otras directamente contrarias á las que ahora tenemos? Si es preocupacion, ¿cómo es que sea general á todos los tiempos y países? ¿quién la ha comunicado al humano linaje? ¿quién ha sido tan hábil y tan poderoso, para lograr que la adoptasen todos los hombres? ¿cómo se ha conseguido que las pasiones, hallándose en posesion de la libertad, renunciassen á ella, admitiendo un dique que les impide desbordarse, recibiendo un freno que de continuo las detiene y molesta? ¿Quién fué ese hombre extraordinario, cuya accion alcanzó á dominar todos los tiempos y países, las costumbres mas brutales, las pasiones mas violentas, los entendimientos mas obtusos, que pudo difundir la idea de un orden moral por toda la faz de la tierra, no obstante la diversidad de los climas, de las lenguas, de las costumbres, de las necesidades, de la variedad en el estado social de los pueblos, y que consiguió dar á esta idea del orden moral, tal fuerza, tal consistencia, que se conserva al través de todas las vicisitudes, á pesar de los mas profundos trastornos, entre las ruinas de los imperios, entre las fluctuaciones y transmigraciones de la civilizacion, permaneciendo como una

columna que no pueden conmover las impetuosas olas de la corriente de los siglos?

No hay aquí la mano del hombre; un fenómeno de este género no nace de combinaciones humanas; se funda en la naturaleza misma; es indestructible porque es natural; así, y solo así, pueden explicarse su universalidad y permanencia.

200. El negar toda diferencia entre el bien y el mal, es ponerse en abierta contradicción con las ideas más arraigadas en el espíritu humano, con los sentimientos más profundos y poderosos; todos los sofismas del mundo no serán capaces de persuadir á nadie, incluso el mismo sofista, que no hay ninguna diferencia intrínseca entre consolar á un afligido y aumentar su aflicción, entre socorrer á un infortunado y agravar su infortunio, entre agradecer un beneficio y dañar al bienhechor, entre cumplir la promesa y faltar á ella, entre hacer limosna y robar el bien ajeno, entre ser fiel á un amigo y hacerle traición, entre morir por su patria y venderla alevosamente á los enemigos, entre respetar las leyes del pudor y violarlas con descaro, entre la sobriedad y la embriaguez, entre la templanza en todos los actos de la vida y el desorden de las pasiones desbocadas. No hay razón, no hay ingenio, no hay cavilación de ninguna especie, capaces de borrar esta línea divisoria. El sofista discute, imagina, finge, sutaliza, pero todo es en vano; la naturaleza está aquí: ella dice al insensato: hasta aquí llegarás, y aquí se quebrantará el orgullo de tus olas.

201. Si no hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal, y todo cuanto se dice sobre la moralidad ó inmoralidad de las acciones nó es mas que un conjunto de palabras sin sentido, ó que al menos no tienen otro que el recibido de las convenciones humanas, ¿cómo es que mientras el justo duerme sosegado en su lecho, el malvado se agita con el corazon destrozado por los remordimientos? ¿de dónde vienen aquellos sentimientos de amor y de respeto que nos inspira lo que llamamos virtud y la aversion que nos excita lo que apellidamos vicio? El amor á los hijos, la veneracion á los padres, la fidelidad con los amigos, la compasion por la desgracia, la gratitud hácia los bienhechores; el horror que nos causa un padre cruel, un hijo parricida, una esposa adúltera, un amigo desleal, un traidor á su patria, una mano salpicada con la sangre de una víctima, la opresion del desvalido, el desamparo del huérfano, la ingratitud con el bienhechor; estos sentimientos, ¿no muestran mas claro que la luz del dia, la mano del Todopoderoso esculpiendo en nuestras almas las ideas del orden moral, y fortaleciéndolas con sentimientos que instintivamente, aun cuando nos faltase el tiempo para reflexionar, nos indicasen el camino que debemos seguir?

202. No niego que en el exámen de los fundamentos de la moral se tropieze con graves dificultades; convengo en que el análisis de la ciencia del bien y del mal es uno de los puntos

mas recónditos de la filosofía; pero estas dificultades nada prueban contra la expresada diferencia. Nadie niega la existencia de un edificio aunque no se pueda descubrir hasta dónde llegan sus cimientos; la misma profundidad es un indicio de su solidez, una garantía de su duracion. La diferencia entre el bien y el mal demostrada *à priori* por los sentimientos mas íntimos del corazon humano, se puede evidenciar con solo atender á los resultados que produce su existencia ó no existencia. Admitamos el orden moral é imaginemos que todos los hombres arreglan su conducta conforme á esta *preocupacion*. ¿Cuál es el resultado? el mundo se convierte en un paraíso; los hombres viven como hermanos, usan con templanza de los dones de la naturaleza, comparten su dicha, se ayudan en su desgracia; en el individuo, en la familia, en la sociedad, reina la armonía mas encantadora; si el orden moral es una preocupacion, necesario es confesar que jamás la hubo de consecuencias mas grandes, mas saludables, mas bellas; si la virtud es una mentira, jamás la hubo mas útil, mas hermosa, mas sublime.

203. Hagamos la contraprueba. Supongamos que la *preocupacion* desaparece, y que todos los hombres se convencen de que el orden moral es una vana ilusion y que es preciso desterrarla del entendimiento, de la voluntad y de las obras; ¿cuál será el resultado? Destruído el orden moral quedará solo el físico; cada cual pensará y obrará segun sus cálculos, pasiones ó caprichos; no

habrá mas guía para los hombres que el ciego instinto de la naturaleza ó las frias especulaciones del egoismo; el individuo se convertirá en un monstruo, la familia verá rotos todos sus lazos; y sumida la sociedad en un caos espantoso, caminará rápidamente á su total aniquilamiento. Estas son las consecuencias necesarias del destierro de la *preocupacion*. El lenguaje mismo quedaria horriblemente mutilado si desapareciesen las ideas del órden moral; una conducta buena ó mala serian palabras sin sentido; la alabanza y el vituperio carecerian de objeto; la misma vanidad perderia gran parte de su pábulo; la lisonja deberia limitarse á las prendas naturales consideradas en el órden puramente físico: la palabra mérito, no podria pronunciarse sin caer en el absurdo.

204. Véase pues si hay dificultad de ninguna clase que pueda hacer admisibles tamañas consecuencias: quien, arredrado por las sombras que se descubren al examinar los primeros principios de la moral, se empeñase en negarla, seria tan insensato como el labrador que á la vista de un caudaloso rio que fertiliza sus campiñas, se obstinase en afirmar que no existen las aguas fertilizadoras, fundado en la razon de que algunos despeñaderos inaccesibles le impiden acercarse al benéfico manantial.

CAPÍTULO XIX.

EXÁMEN DE ALGUNAS EXPLICACIONES DE LA MORALIDAD.

205. Se ha disputado mucho sobre el origen y carácter de la moralidad de las acciones, sucediendo en esta materia lo mismo que en todas las demás; el entendimiento del hombre vacila y se confunde, siempre que trata de penetrar en los primeros principios de las cosas. Como no me propongo escribir un tratado de moral, y sí únicamente, analizar los fundamentos de esta ciencia, me limitaré á caracterizar en cuanto me sea posible las ideas y sentimientos primordiales del orden moral, sin descender á sus aplicaciones. Para esto, procederé como acostumbro, por el método analítico, descomponiendo el hecho consignado en el capítulo anterior, recorriendo varias exposiciones del mismo, y señalando la insuficiencia y la inexactitud de alguna de ellas, antes de llegar á la única que me parece verdadera y cumplida.

206. ¿Qué es bien? qué es mal? las cosas que son buenas ó malas ¿por qué lo son? ¿en qué consiste su bondad ó malicia? cuál es el origen de estas propiedades?

Se dice que es bueno lo que es conforme á la razon, lo que se hace con arreglo á la ley eterna, lo que es agradable á Dios; y malo lo que se opone

á la razon, lo que contradice á la ley eterna, lo que es desagradable á Dios. Esto es verdad; pero ¿resuelve cumplidamente la cuestion en el terreno científico?

El valor moral del dictámen de la razon depende de su conformidad con la ley eterna; cuando pues para fundar el orden moral se echa mano de la primera, se habla de una participacion de la segunda; luego no se tienen con esto dos resoluciones de la cuestion, sino una sola.

Los actos no pueden ser agradables ó desagradables á Dios, sino en cuanto son conformes á la ley eterna; luego el juzgar de la bondad ó malicia de los actos por su relacion al agrado ó desagrado de Dios, es juzgarlos por su conformidad á la ley eterna.

Infiérese de lo dicho que acto conforme á razon, acorde con la ley eterna, ó agradable á Dios, aunque expresen diversos aspectos de una idea, no significan nada diferente, en cuanto se trata de explicar los cimientos del orden moral.

207. Las prescripciones de la ley eterna, no dependen de la *libre* voluntad de Dios; pues en tal caso se seguiria que Dios podria hacer lo bueno malo, y lo malo bueno. La ley eterna, no puede ser otra cosa que la razon eterna, ó bien la representacion del orden moral en el entendimiento divino. En tal caso, la moralidad parece, segun nuestro modo de concebir, que precede á su representacion; esto es, que la moralidad está representada en el entendimiento divino, porque

ella es; pero no es, porque esté representada. En el orden moral llegamos á un caso semejante al de las esencias metafísicas y geométricas. Las verdades geométricas por ejemplo, son eternas en cuanto están representadas en la razon eterna; y esta representacion supone una verdad intrínseca en ellas mismas, y absolutamente necesaria, pues que de otro modo la representacion podria ser falsa. Mas, como quiera que dicha verdad ha de tener algun fundamento eterno (Lib. IV, Cap.^s XXIV, XXV, XXVI y XXVII), y este no se halla en los seres finitos, se le ha de buscar en el ser infinito por esencia, donde está la razon de todo. Su entendimiento representa la verdad, y por tanto es verdadero; pero esta misma verdad se funda en la esencia del mismo ser infinito que la conoce.

208. Las verdades morales no se distinguen en este punto de las metafísicas; su origen está en Dios, la moral no puede ser atea. ¿Por qué se representan en Dios unas cosas como buenas y otras como malas? buscar la razon de esto equivale á preguntar por qué los triángulos no se representan circulares, y los círculos triangulares. Si hay una necesidad intrínseca, ó no podremos señalar la razon de ella, ó de todos modos debemos llegar á una razon que no puede explicarse por otra razon. Siempre será preciso pararnos en un punto donde digamos: es así, y nada mas. La ulterior satisfaccion que en tal caso pudiéramos desear, nos es imposible alcanzarla,

en no viendo intuitivamente la esencia infinita donde se halla la primera y la última razón de todo,

209. Para estar representadas las cosas como buenas ó malas, y aun para concebirlas representadas como tales, es necesario que se les suponga bondad ó malicia.

¿Qué es ser una cosa buena? si decimos que es el ser representada como buena en el entendimiento divino, hacemos entrar en la definicion la misma cosa definida: siempre queda la dificultad: ¿qué significa ser representada como buena?

La bondad no puede consistir en la simple representacion, de suerte que sea bueno todo lo que está representado en Dios, porque entonces se seguiria que todo es bueno porque todo está representado en Dios.

Luego para que una cosa sea buena, no solo debe ser representada, sino representada bajo tal ó cual carácter, que la constituya buena; en cuyo caso, hallamos aun en pié toda la dificultad: ¿cuál es este carácter?

210. Aclaremos las ideas comparando una verdad metafísica con una verdad moral. Todos los diámetros de un mismo círculo son iguales; esta verdad no depende de ningun círculo particular; se funda en la misma esencia del círculo; y esta á su vez, con todas sus propiedades y relaciones, se halla representada desde toda la eternidad en la esencia infinita, donde con la plenitud del ser, hay la representacion y el conocimiento

de todas las participaciones finitas en que se pueden ejercer la sabiduría y la omnipotencia infinita. Todas las participaciones están sujetas al principio de contradicción; en ninguna de ellas se puede verificar que el ser deje de excluir al no ser y recíprocamente; de aquí dimana la necesidad de todas las propiedades y relaciones, sin las cuales no subsiste el principio de contradicción: entre ellas se cuenta la igualdad de todos los diámetros del mismo círculo.

211. Estas consideraciones sugieren la cuestión: ¿es posible explicar el orden moral del mismo modo que el metafísico y el matemático, manifestándole contenido en el principio de contradicción?

212. Es fácil de notar que en todas las verdades metafísicas y matemáticas se expresa ó se niega la identidad. A es B, ó A no es B; á esto se reducen todas las proposiciones posibles; esta es la fórmula general de todas las verdades de un orden absoluto. De otra manera sucede en el orden moral, donde nunca se expresa nada absolutamente, como lo indica la misma forma de las proposiciones morales. Dios es bueno. Aquí se expresa una verdad metafísica. Dios *debe ser* amado, ó en otros términos: *se ha* de amar á Dios. Aquí se expresa una verdad moral. Nótese la diferencia: en un caso se dice *es*, absolutamente; en el otro, *debe ser*, *se ha*, *hay obligacion de*, empleándose diferentes expresiones que todas significan una misma cosa; pero en todas ellas

ha desaparecido el *ser*, como afirmacion absoluta. Al parecer ninguna proposicion moral puede expresarse de esta manera, atendiendo á los elementos primitivos de nuestras ideas morales, porque en todas estas proposiciones se implica la idea del deber, que es esencialmente una idea relativa.

213. El amar á Dios es bueno. Esta es una proposicion moral cuya estructura parece contradecir lo que acabo de establecer. Aquí se encuentra una afirmacion absoluta expresada simplemente por *es*, como en las proposiciones metafísicas ó matemáticas. No obstante, por poco que se reflexione, se echará de ver que este carácter absoluto desaparece, si se atiende á la naturaleza del predicado. ¿Qué significa *bueno*? hénos aquí con una idea esencialmente relativa, lo cual comunicará este mismo carácter á la proposicion que se presentaba como absoluta. El amar á Dios es bueno, significará: el amar á Dios es una cosa conforme á la razon ó á la ley eterna, ó agradable á Dios, ó una cosa á que estamos obligados; siempre una idea relativa, jamás una idea absoluta como estas otras: *ser*, *no ser*, triángulo, círculo etc. etc.

214. Bueno, dicen algunos, es lo que conduce al fin que corresponde al ser inteligente. Esta explicacion no debe confundirse con la teoría del interés privado; teoría rechazada por la religion, por los sentimientos del corazon, y combatida por los pensadores mas profundos; aquí, al ha-

blar de fin se trata de un fin último, superior á lo que suele entenderse por la expresion: interés privado. Sin duda que el llegar al último fin, es un grande interés del ser inteligente; pero al menos este interés se toma en un sentido grandioso, que no alienta el desarrollo de un egoismo mezquino.

Reconocida esta diferencia entre las dos doctrinas, diré que tampoco esta última me parece admisible. La bondad moral ha de ser conducente al fin; mas esto no constituye el carácter de la moralidad. En efecto: ¿qué se entiende por fin? si se entiende el mismo Dios, acto moral será el acto que conduce á Dios; en cuyo caso permanece en pié la dificultad, pues que faltará saber, qué se entiende por *conducir*. Si es el acarrear la felicidad, que consiste en la union con Dios ¿cómo se acarrea esta felicidad? Cumpliendo lo que Dios ha mandado — Cierto; pero entonces preguntaremos: 1.º por qué el hacer lo que Dios ha mandado, conduce á la felicidad; 2.º por qué Dios ha mandado unas cosas, y ha prohibido otras; lo cual equivale á plantear de nuevo la cuestion de la moralidad intrínseca.

215. Además, la idea de felicidad nos ofrece una cosa muy distinta de la de moralidad. Imaginando un ser que sacrifica toda su dicha por otros seres, tendremos la idea de un ser altamente moral, y sin embargo infeliz. Si la moralidad consistiese en la felicidad, la participacion de la felicidad seria la participacion de la mora-

lidad; todo goce seria un acto moral; y solo podria ser inmoral, por no ser bastante vivo ó bastante duradero. A medida que nos elevaríamos á la idea de un goce mas duradero y vivo, nos formaríamos la idea de una moralidad mas alta; el goce mas exento de disgusto, seria el acto de moralidad mas pura; y ¿quién no ve que esto trastorna nuestras ideas morales, y repugna á nuestros sentimientos?

216. No basta decir que un ser moral alcanzará la felicidad; y que su felicidad será tanto mayor, cuanto mayor haya sido su moralidad; esto solo prueba que la felicidad es el premio de la virtud; pero no autoriza á confundir aquella con esta, el galardón con el mérito.

217. El confundir la moralidad con la dicha, es reducir la moral á una combinacion de cálculo, es despojar la virtud de ese brillo purísimo que nos atrae y encanta, y que nos la hace parecer tanto mas bella, cuanto mas unida está con el sufrimiento. Si identificamos la felicidad con la moralidad, el desinterés será un cálculo de interés, un sacrificio de un interés menor á un interés mayor, una pérdida en lo presente, para ganar en el porvenir.

Nó, la moralidad de las acciones, no es un negocio de cálculo: el virtuoso alcanza premio; puede tambien desear este premio; mas para que el acto sea virtuoso, se necesita algo mas que la combinacion para alcanzarle; es preciso que hallemos algo que haga el acto meritorio del

premio; y ni siquiera concebimos que pueda estarle reservado el premio á ningun acto, sino porque en sí mismo es meritorio.

Cuando Dios ha preparado castigos para unos actos y premios para otros, ha debido hallar en ellos una diferencia intrínseca; y por esto les ha señalado destinos diferentes; pero segun el sistema que combatimos, los actos no serian buenos sino en cuanto conducentes al premio, y no habria ninguna razon porque condujesen á él los unos con preferencia á los otros. Esta razon se ha de encontrar en una diferencia intrínseca de los mismos; si no se quiere caer en el absurdo de que todas las acciones son indiferentes en sí mismas, y que las malas podrian ser buenas, y las buenas malas.

218. El ser conducente al bien de la humanidad es otro carácter incompleto de la moralidad de las acciones. Desde luego salta á la vista, que esta moralidad, seria solamente la humana; y por tanto no comprenderia la moralidad intrínseca, que consideramos comun á todos los seres inteligentes.

219. Además; ¿de qué bien se trata? en qué estado se considera la humanidad? ¿Se habla de una sociedad constituida en nacion, ó de la humanidad propiamente dicha; de una generacion ó de muchas; de su destino en la tierra ó en el porvenir de la otra vida? ¿Se habla de su *bienestar*, ó de su desarrollo y perfeccionamiento prescindiendo de su mayor ó menor bienestar? Si la

moralidad de las acciones se ha de tomar de su *conducencia*, por decirlo así, al bien general de la humanidad, ¿en qué consiste este bien supremo? ¿Es el desarrollo de la inteligencia, es el de la fantasía ó del corazón; es el de las artes útiles que proporcionan goces materiales? No se puede entonces poner como término la perfeccion moral, pues que por el supuesto, la moralidad seria un medio; y las acciones serian tanto mas morales, cuanto serian medios mas útiles para lograr el bien general.

220. Decir que la moralidad es únicamente objeto del sentimiento, y que no se puede señalar otro carácter de lo bueno, sino esa perfeccion misteriosa que sentimos en la virtud; es desterrar la moral como ciencia, cerrando completamente las puertas á toda investigacion. No niego que hay en nosotros un sentimiento moral; y que nuestro corazón abriga misteriosas simpatías por la virtud; pero creo que con este hecho, es muy compatible el estudio científico de los fundamentos del orden moral. Es necesario reconocer el carácter primitivo de algunos hechos de nuestro espíritu, y no empeñarse en querer explicarlo todo; pero conviene guardarse de la exageracion, que en esto será tanto mas peligrosa cuanto se cubrirá con el manto de la modestia.

CAPÍTULO XX.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DEL ÓRDEN MORAL.

221. En la moralidad ha de haber algo absoluto. No es posible concebir una cosa relativa sola, sin algo absoluto en que se funde. Además, toda relacion implica un término de referencia, y por consiguiente, aun cuando supongamos una serie de referencias, es necesario llegar al término último. Esto manifiesta por qué no satisfacen al entendimiento las explicaciones de la moralidad puramente relativas: la razon y hasta el sentimiento, buscan algo absoluto en que puedan fijarse.

A mas de este argumento puramente ontológico en favor de lo absoluto de la moralidad, hay otros mas al alcance del comun de los hombres, y no menos concluyentes.

222. En el ser infinitamente perfecto concebimos santidad infinita, independientemente de la existencia de las criaturas; ¿y qué es la *santidad* infinita, sino la perfeccion *moral* en un grado infinito? Esta razon es decisiva para todo el mundo, excepto los ateos: quien admite la existencia de Dios debe admitir su santidad; lo contrario repugna á la razon, al corazon, al sentido comun. Luego existe algo moral absoluto; luego

la moralidad en sí misma, no puede explicarse por ninguna relacion de las criaturas á un fin; pues que la moralidad en un grado infinito, existiria, aun cuando no hubiese habido ni hubiese jamás, ninguna criatura.

223. Al concebir un ser inteligente criado, concebimos tambien la moralidad como una ley inflexible á que sus acciones deben sujetarse. Es de notar que esta moralidad la concebimos, aun suponiendo un ser inteligente enteramente solo: luego la moralidad no puede explicarse por la relacion de unas criaturas con otras. Fingid un hombre enteramente solo sobre la tierra ¿podréis concebirle exento de toda moralidad? ¿Será igualmente bello en el órden moral el que trabaje para perfeccionar su entendimiento y desarrollar armónicamente todas sus facultades, ó el que se abandone á instintos groseros confundándose con los brutos por su estupidez y envilecimiento? Imaginad que desaparece la tierra y todo el universo corpóreo, y todos los seres criados, excepto una sola inteligencia: ¿podeis concebir á esta criatura enteramente exenta de toda ley moral? En sus pensamientos, en sus actos de voluntad, ¿podeis figuraros que sea todo indiferente, y que la moralidad sea para ella una palabra sin sentido? Es imposible, si no queremos luchar abiertamente con nuestras ideas primitivas, con nuestros sentimientos mas profundos, con el sentido comun de la humanidad. Hé aquí pues otra prueba de que hay en el órden moral algo abso-

luto, una perfeccion intrínseca, independiente de las relaciones mutuas de las criaturas; una belleza propia; en ciertas acciones de la criatura inteligente y libre.

224. La imputabilidad de las acciones nos ofrece otro argumento en confirmacion de la misma verdad. La moralidad no se mide nunca por el resultado; los quilates de ella se aprecian por lo *inmanente*; esto es, por los motivos que han impulsado á querer, por la mayor ó menor deliberacion que ha precedido al acto de la voluntad, por la mayor ó menor intensidad de este mismo acto. Si alguna vez se atiende á los resultados, todo el valor moral que á estos se atribuye nace de lo interior del alma: la prevision ó imprevision de ellos, ó la posibilidad ó imposibilidad de preverlos; el haberlos querido ó nó; el habérselos propuesto como objeto principal ó secundario; el haberlos deseado con ahinco ó el haberlos arrojado con dolor y repugnancia; estas y otras consideraciones semejantes se tienen presentes cuando se quieren apreciar y graduar el mérito ó demérito de una accion que ha tenido tales ó cuales resultados. De donde se infiere que estos no significan nada en el órden moral, sino en cuanto está expresado en ellos el acto de la voluntad.

225. Este carácter de *inmanencia*, esencial á los actos morales, destruye por su base todas las teorías que fundan la moralidad en combinaciones externas; sean las que fueren; y demuestra que el acto de un ser inteligente y libre es bueno

ó malo en sí mismo, prescindiendo absolutamente de todas sus consecuencias buenas ó malas, que de un modo ú otro no hayan estado contenidas en el acto interno. Un hombre, que por un acto cuyas consecuencias no previese ni pudiese prever, perjudicase gravemente á todo el linaje humano, seria inocente; y otro que con una intencion dañada, hiciese un gran beneficio á la humanidad entera, seria un perverso. Un hombre salva á su patria, por un sentimiento de vanidad, ó con un fin de ambicion ó de codicia: su accion salvadora, no es mirada como un acto virtuoso. Otro, con la intencion mas desinteresada y pura, con el mas ardiente anhelo de salvar á su patria; la compromete, por un error, la pierde; este desventurado no deja de ser un hombre virtuoso; la misma accion funesta en resultados, es considerada como un acto de virtud.

226. ¿En qué consiste pues la moralidad absoluta? ¿dónde se halla el manantial oculto del cual fluye ese raudal de belleza que todos sentimos, que lo inunda todo, hermoseándolo todo; ese raudal con cuya falta se marchitaria el mundo de las inteligencias?

Me parece que en este punto, como en muchos otros, la ciencia no ha notado bastante la admirable profundidad de la Religion cristiana; esta lo ha dicho todo con una palabra tan tierna, como llena de sentido: *Amor*.

Permítaseme llamar muy particularmente la atencion de los lectores sobre la teoría que voy á

desenvolver. Despues de tantas dificultades como hemos amontonado hasta aquí, sobre el fundamento del órden moral, necesario es que procuremos adquirir alguna luz sobre un objeto tan importante. Esta luz nos confirmará mas y mas una verdad que la ciencia nos pone de manifiesto repetidas veces : cuando se llega á los principios de las ciencias , ó á sus últimos resultados, estad seguros de que las ideas cristianas no os serán inútiles, y que os comunicarán alguna leccion de transcendencia; en el edificio de los conocimientos humanos las hallaréis iluminando el cimiento y la cúpula.

No se imagine el lector, que en vez de una teoría científica, voy á ofrecerle un capítulo de mística: estoy seguro de que al concluir la lectura, se hallará convencido, de que aun bajo el aspecto puramente científico, hay en esta doctrina mucha mas exactitud y profundidad que en otras cuyos autores se guardan de emplear la palabra *Dios*, como si este nombre augusto manchase las páginas de la ciencia.

227. La moralidad absoluta es el amor de Dios; todas las ideas y sentimientos morales son aplicaciones y participaciones de este amor.

Hagamos la prueba llevando este principio fecundo á todas las regiones del mundo moral.

¿Qué es la moralidad absoluta en Dios? ¿cuál es el atributo del ser infinito que llamamos santidad? El amor de sí mismo, de su perfeccion infinita. En Dios no hay deber propiamente di-

cho, hay necesidad absoluta de ser santo; porque tiene necesidad absoluta de amar su perfeccion infinita. Así la moralidad en su sentido mas absoluto, en su grado mas alto, esto es la santidad infinita, es independiente de todo libre albedrío. Dios no puede dejar de ser santo.

228. Pero se preguntará por qué Dios se *ha de amar á sí mismo*? esta cuestion carece de sentido cuando se profundiza la materia sobre que versa; porque supone que se puede expresar exactamente en términos relativos lo que es enteramente absoluto. La proposicion: Dios se *ha de amar á sí mismo* no es exacta; la rigurosa exactitud solo se halla en esta otra: Dios se ama á sí mismo; porque expresa de una manera absoluta, un hecho absoluto. Si ahora se pregunta ¿por qué Dios se ama á sí mismo? respondéremos que tanto valdria preguntar: por qué Dios se conoce á sí mismo; ó por qué entiende la verdad, ó por qué existe; en llegando á estas cuestiones nos encontramos en el origen primitivo, con cosas absolutas, incondicionales; entonces, todo *porque* es absurdo.

229. Infiérese de esta doctrina que no es exacto que la moralidad no pueda ser expresada en una proposicion absoluta. Ella en sí misma, en su grado infinito, es una verdad absoluta; implica una identidad cuyo opuesto es contradictorio; por manera que considerada en su mayor altura, está no menos ligada con el principio de contradiccion, que todas las verdas metafísicas

y geométricas. Hé aquí su fórmula mas simple :
El ser infinito se ama á sí mismo.

230. Continuemos desenvolviendo esta doctrina.

Dios, en las profundidades de su inteligencia, ve desde toda la eternidad una infinidad de criaturas posibles. Encerrando en sí propio el fundamento de la posibilidad de las mismas y de todas las relaciones que las pueden enlazar entre sí ó con su Criador, nada puede existir independiente de Dios; así, no es posible que ningun ser deje de ordenarse á Dios. El fin que Dios se ha propuesto en la creacion, no puede ser otro que el mismo Dios; pues que antes de la creacion nada existia sino él, y despues de la creacion todas cuantas perfecciones se hallan en las criaturas, las tiene Dios formal ó virtualmente en un grado infinito. Luego este órden de todas las criaturas á Dios como á último fin, es una condicion inseparable de las mismas; condicion vista por Dios desde toda la eternidad, en todos los mundos posibles. Todo lo que ha sido criado y todo lo que puede serlo, es la realizacion de una idea divina, de lo que está representado en el entendimiento infinito, y con las propiedades absolutas ó relativas que se hallen preexistentes en aquella representacion. Así, todo cuanto existe y puede existir, debe hallarse sometido á la condicion de ordenarse á Dios, sin lo cual su existencia seria imposible.

231. Entre las criaturas en que se realiza la

representacion preexistente en el entendimiento divino, las hay dotadas de voluntad; esta es la inclinacion á lo conocido; y significa un principio de las determinaciones propias, mediante un acto de inteligencia. Si la criatura conociese intuitivamente á Dios, su acto de voluntad seria necesariamente moral, porque seria necesariamente un acto de amor de Dios. La rectitud de la voluntad criada seria entonces un incesante reflejo de la santidad infinita, ó del amor que Dios se tiene á sí propio. En tal caso, la perfeccion moral de la criatura tampoco seria libre; mas no dejaria por esto de ser perfeccion moral y en un grado eminente. Habria entonces una perpetua conformidad de la voluntad criada con la voluntad infinita; porque la criatura amando á Dios con una feliz necesidad, no querria, ni podria querer otra cosa que lo que quisiese el mismo Dios. La moralidad de la voluntad criada seria esta conformidad perenne con la voluntad divina; conformidad que no se distinguiria del acto moral y santo por esencia: el amor de la criatura al ser infinito.

Pero cuando el conocimiento de Dios no es intuitivo, cuando la idea que de él tiene la criatura es un concepto incompleto y que encierra varias nociones indeterminadas, el bien infinito en sí mismo, no es amado por necesidad, porque no es conocido como es en sí mismo. La voluntad tiene una inclinacion al bien, pero al bien indeterminadamente; y por tanto no siente una in-

clinacion necesaria hácia ningun objeto real. El bien se le ofrece bajo una idea general é indeterminada, con aplicaciones muy varias, y hácia ninguna de ellas se inclina con necesidad absoluta; de aquí dimana su libertad para salirse del orden visto por Dios, como conforme á sus soberanos designios: en lo cual la libertad lejos de ser una perfeccion, es un defecto, que nace de la debilidad del conocimiento del ser que la posee.

232. La criatura racional conformándose en sus actos con la voluntad de Dios, realiza el orden que Dios quiere; amando este orden, ama lo que Dios ama. Si aunque realice este orden, la criatura en su libertad no ama el mismo orden, y procede por motivos independientes de él, su voluntad, ejecutando materialmente el acto, no ama lo que Dios ama; y hé aquí la linea divisoria de la moralidad y de la inmoralidad. La moralidad del acto propiamente dicha, consiste en la conformidad explícita ó implícita de la voluntad criada con la voluntad divina; y esa perfeccion misteriosa que descubrimos en los actos morales, esa hermosura que nos encanta y atrae, no es otra cosa que la conformidad con la voluntad divina; el carácter absoluto que encontramos en la moralidad, es el amor explícito ó implícito de Dios; y por consiguiente un reflejo de la santidad infinita, ó del amor con que Dios se ama á sí mismo.

Hagamos aplicaciones de esta doctrina que se

muestra tanto mas exacta cuanto mas se la hace descender al terreno de los hechos.

253. El amar á Dios es un acto bueno moralmente; el aborrecer á Dios es un acto malo moralmente, y de una fealdad la mas detestable. ¿Dónde está la moralidad del acto del amor de Dios? en el acto mismo, reflejo de la moralidad absoluta, ó de la santidad infinita, que consiste en el amor que Dios tiene á su perfeccion infinita; hé aquí una prueba palpable de la verdad de la teoría que estamos exponiendo. El amor de la criatura al Criador, ha sido siempre mirado como un acto esencialmente moral; como lo mas puro de la moralidad; en lo que se manifiesta que en el orden secundario y finito, este acto es la mas pura y fiel expresion de la moralidad absoluta.

254. Al preguntarse la razon de por qué debemos amar á Dios, se suelen recordar los beneficios que nos dispensa, el amor que nos tiene; y hasta se suele aducir el ejemplo del amor que debemos á nuestros amigos y bienhechores, y sobre todo á nuestros padres; estas razones son ciertamente muy buenas para hacer palpable en cierto modo la moralidad del acto, y conmovier nuestro corazon; pero no satisfacen completamente en el terreno de la ciencia. Porque, si pudiésemos dudar de que debemos amar al ser infinito, autor de todas las cosas, claro es que dudariamos tambien de que debiésemos amar á los padres, á los amigos y bienhechores. Luego el amor á estos se ha de fundar en algo mas ele-

vado, si no queremos que al preguntársenos, por qué debemos amarlos, nos quedemos sin ninguna respuesta.

235. El querer perfeccionar el entendimiento es un acto moral en sí mismo. ¿De dónde nace la moralidad del acto? hélo aquí. Dios, al dotarnos de inteligencia ha querido evidentemente que usásemos de ella. El uso de la misma pues, entra en el orden conocido y querido por Dios; al querer esto queremos lo que Dios quiere; amamos este orden que Dios amaba desde toda la eternidad, como una realizacion de sus soberanos designios; por el contrario, si la criatura no perfecciona sus facultades intelectuales, y en uso de su libertad las deja sin ejercicio, se aparta del orden establecido por Dios; no quiere lo que Dios quiere, no ama lo que Dios ama.

236. Al perfeccionar estas facultades, puede el hombre hacerlo meramente para proporcionarse el goce que le produce la alabanza de sus semejantes; en este caso realiza el orden de la perfeccion del entendimiento, pero no lo realiza amando este orden en sí mismo, sino por amor de una cosa distinta que no entra en el orden querido por Dios; porque es evidente que Dios no nos ha dotado de facultades intelectuales para el estéril objeto de alabarnos unos á otros. Hé aquí pues la diferencia que conocemos, que sentimos, entre dos acciones iguales, hechas con fines diferentes: la voluntad del uno perfecciona el entendimiento como una simple realizacion

del orden divino : no acertamos tal vez á explicar lo que encontramos allí, pero de cierto sabemos que aquella voluntad es recta ; el otro hace lo mismo , quiere lo mismo , pero deja mezclar un motivo ajeno á este orden ; y el entendimiento y el corazon nos dicen : este acto con que se hace un *bien*, no es *bueno* ; esto no es virtud , es miseria.

237. Hay una persona necesitada, que sin embargo, tiene muchas probabilidades de mejorar pronto de fortuna. Léntulo y Julio, le dan cada cual una limosna. Léntulo da su limosna, solo con el fin de que el socorrido cuando mejore de fortuna, se acuerde del bienhechor, y le favorezca si este lo necesita. La accion de Léntulo no tiene ningun valor moral : al juzgarla se ve una combinacion de cálculo, nó un acto virtuoso. Julio da la limosna, solo por socorrer al infeliz que le inspira lástima, sin pensar en la retribucion con que el socorrido le pueda corresponder : la accion de Julio es bella moralmente, es virtuosa. ¿De dónde la diferencia? Léntulo hace el bien, aliviando al necesitado ; pero nó con el amor del orden íntimo que hay en su acto ; sino torciendo este orden hácia sí mismo. Dios, queriendo que los hombres necesitasen unos de otros, ha querido tambien que se socorrieran ; el socorrer pues simplemente para aliviar al necesitado, es realizar simplemente el orden querido por Dios ; el aliviar para un fin particular, es realizar este orden, nó como se halla establecido

por Dios, sino como le combina el hombre. Hay *complicacion* de miras; falta la *sencillez* de intencion; esa sencillez tan recomendada por el cristianismo, y que aun en la region de la filosofía encierra un sentido tan profundo.

238. Atendiendo al órden puramente natural, se descubre, que todas las obligaciones morales, tienen en último resultado un objeto *útil*; así como todas las prohibiciones, se dirigen á prevenir un *daño*; mas para la moralidad, no basta el querer la utilidad de ella, se necesita querer el órden mismo, de donde la utilidad resulta; siendo de notar que con cuanta mas reflexion, con cuanto mas amor se quiere este órden, sin mezcla de miras heterogeneas, tanto mas moral es el acto.

Socorrer al pobre, con la *simple* mira de aliviarle, con amor hácia el pobre, es un acto virtuoso; socorrerle con este amor, y con la reflexion *explicita* de que se cumple con un *deber* de humanidad, es todavía mas virtuoso; socorrerle con el pensamiento en Dios, viendo en el pobre á un hombre, imágen de Dios, y á quien Dios nos manda amar, es un acto todavía mas virtuoso: socorrerle, aun contra los impulsos del propio corazon, agriado quizás por un resentimiento, ó agitado por otras pasiones, y dominarse á sí mismo con una voluntad firme por amor de Dios; es ya un acto de virtud heroica. Nótese bien: la perfeccion moral del acto se aumenta á proporcion de que se quiere la cosa

en sí misma con mas reflexion y amor; y llega al mas alto punto cuando en la cosa amada, se ama al mismo Dios. Si las miras son egoistas, el órden se pervierte, y la moralidad se disipa; cuando no hay miras de egoismo, y se obra principalmente á impulsos del sentimiento, la accion ya es bella, pero su carácter es mas bien de sensibilidad que de moralidad; mas cuando, con el corazon desgarrado por el dolor del sacrificio, la voluntad, precedida por la reflexion, manda este sacrificio, y se cumple el deber, porque es un deber; ó quizá se hace un acto *no* obligatorio, por el amor á su bondad moral, y porque el acto es agradable á Dios, vemos en la accion, algo tan bello, tan amable, tan digno de alabanza, que nos quedaríamos desconcertados si se nos preguntase entonces la razon del sentimiento respetuoso que experimentamos hácia la persona que por tan nobles motivos se sacrifica por sus semejantes.

Con arreglo á estos principios, podemos fijar clara y exactamente las ideas morales.

239. La moralidad absoluta, y por consiguiente el origen y tipo de todo el órden moral, es el acto con que el ser infinito ama su perfeccion infinita. Este es un hecho absoluto, del cual no podemos señalar ninguna razon *à priori*.

En Dios no hay deber *propriamente* dicho; hay necesidad absoluta de ser santo.

240. El acto esencialmente moral en toda criatura es el amar á Dios. Es imposible, fun-

dar la moralidad de este acto, en la moralidad de otro acto.

241. Los actos de la criatura son morales, en cuanto participan explícita ó implícitamente, de este amor.

242. Cuando la criatura ve intuitivamente á Dios, le ama necesariamente; y así todos sus actos, llevando este augusto sello, son necesariamente morales.

243. Cuando la criatura no ve intuitivamente á Dios, ama necesariamente el bien en comun, ó sea bajo una idea indeterminada: pero no ama necesariamente, ningun objeto en particular.

244. En este amor hácia el bien en comun, sus actos libres son morales, cuando su voluntad quiere el órden que Dios ha querido, sin mezclar combinaciones ajenas ó contrarias á este órden.

245. Para ser moral un acto, no es necesario que el que lo hace piense explícitamente en Dios, ni que su voluntad le ame explícitamente.

246. El acto será tanto mas moral, cuanto vaya acompañado de mas reflexion sobre su moralidad, y sobre su conformidad con la voluntad de Dios.

247. El sentimiento moral, es un sentimiento que se nos ha dado para percibir la belleza del órden querido por Dios: es por decirlo así un *instinto* de amor de Dios.

248. Como este sentimiento es innato, inde-

leble, é independiente de la reflexion, lo experimentan hasta los ateos.

249. La idea de obligacion moral ó deber, resulta de dos ideas: órden querido por Dios; libertad física de apartarse de este órden. Dios otorgándonos la vida, ha querido que procurásemos conservarla; pero el hombre es libre, y á veces se suicida. El que conserva su vida cumple con un deber; el que se mata, le infringe. Así en la idea del deber, entra la de libertad física, que no puede ejercerse en cierto sentido, sin salir del órden querido por Dios.

250. La pena es una sancion del órden moral; sirve para suplir la necesidad imposible para los seres libres. Las criaturas que obran sin conocimiento, cumplen su destino por necesidad absoluta; los seres libres, cumplen su destino, nó por necesidad absoluta, sino por la especie de necesidad producida por la vista de un resultado doloroso.

251. Aquí se palpa la diferencia entre el mal físico y el mal moral, aun en el mismo ser libre: el físico es el dolor; el moral, es el desviarse del órden querido por Dios.

252. Ilícito es lo contrario á un deber.

253. Lícito es todo lo que no se opone á ningun deber.

254. Ley eterna es el órden de los seres inteligentes querido por Dios, con arreglo á su santidad infinita.

255. Acciones intrínsecamente morales, son

las que forman parte del órden que Dios, (supuesta la voluntad de criar tales ó cuales seres), ha querido por necesidad, en fuerza del amor de su perfeccion infinita. Semejantes acciones, están mandadas porque son buenas.

256. Las acciones que son buenas porque están mandadas, son las que forman parte del órden querido por Dios libremente, y del cual ha dado conocimiento á sus criaturas.

257. El mandato de Dios, es su voluntad comunicada á la criatura. Si esta voluntad es necesaria, el precepto es natural; si esta voluntad es libre, es positivo.

258. Atendiendo á lo puramente natural, el órden querido por Dios, es el que conduce á la conservacion y perfeccion de los seres criados. Las acciones serán morales cuando se conformen con este órden.

259. La perfeccion natural de los seres consiste en el uso de sus facultades acomodado al fin á que su misma naturaleza los muestra destinados.

260. La naturaleza ha encargado á cada individuo el cuidado de su propia conservacion y perfeccion.

261. La imposibilidad natural de que el hombre viva solo, indica que la conservacion y perfeccion de los individuos, se ha de conseguir en sociedad.

262. La primera sociedad, es la de familia.

263. Los padres deben alimentar y educar á

sus hijos; porque sin esto no puede conservarse el linaje humano.

264. Los deberes conyugales, nacen del órden necesario para la conservacion y perfeccion de la sociedad de familia, indispensable para la conservacion del humano linaje.

265. Cuanto mas necesario es el enlace de un acto con la conservacion y perfeccion de la familia, mas necesaria es su moralidad, y por consiguiente menos sujeta á modificaciones.

266. La inmoralidad de los actos contrarios al pudor, y muy especialmente los contrarios á la naturaleza, se funda en grandes razones de un órden indispensable para la conservacion del individuo y de la especie.

267. Las pasiones, por lo mismo que son ciegas, es evidente que nos han sido dadas como medios, nó como fines.

268. Luego cuando la satisfaccion de las pasiones se toma nó como un medio, sino como un fin, el acto es inmoral. Un ejemplo sencillo aclarará esta idea. El placer de la comida tiene un objeto muy útil para la conservacion del individuo; así el comer *con* placer, no es nada malo, sino bueno; pero el comer *por* el placer de la comida, es invertir el órden: el acto no es bueno. La misma accion que en el primer caso es muy racional, en el segundo es un acto de *glotonería*. Así lo juzga el sentido comun sin necesitar de análisis.

269. Viviendo el hombre solo, el uso de su

libertad física, no perjudicaria jamás sino á sí mismo; el límite moral de su libertad seria el de satisfacer sus necesidades y deseos, con arreglo al dictámen de la razon. Pero viviendo los hombres en sociedad, el ejercicio de la libertad física del uno, tropieza por necesidad con el del otro; para impedir el desórden es necesario restringir un poco la libertad física de cada uno, y someterlos á todos á un órden conforme á razon, y conducente al bien general: hé aquí la necesidad de una legislacion civil. Esta no puede establecerse, ni conservarse, por sí sola: hé aquí la necesidad de un poder público. El objeto de la sociedad, es el bien general, con sujecion á los principios de la moral eterna; este mismo es el objeto del poder público.

270. Con la teoría que precede, se explica satisfactoriamente el doble carácter que presenta el órden moral: lo absoluto y lo relativo. La razon, el sentido comun, el corazon, nos obligan á reconocer en el órden moral algo absoluto, independiente de la consideracion de la utilidad: esto se explica, elevándose á un acto absoluto, de perfeccion absoluta; y mirando la moralidad de las criaturas, como una participacion de aquel acto. La razon y la experiencia nos enseñan que la moralidad de las acciones tiene resultados *útiles*; esto se explica, observando, que en aquel acto absoluto, está comprendido el amor del órden que habia de reinar entre los seres criados, para cumplir sus destinos. Este órden pues, era á un

tiempo *querido* por Dios, y *conducente* al fin especial de cada criatura; será pues á un mismo tiempo *moral* y *útil*.

271. Pero los dos caractéres se conſervan siempre esencialmente distintos: el primero, lo *sentimos*; el segundo lo *calculamos*. Cuando nos falta el primero, somos *malos*; cuando el segundo, somos *desgraciados*. El resultado doloroso, es *pena*, si nuestra voluntad ha infringido á sabiendas el orden; cuando nó, es simplemente *desdicha*.

272. Permítaseme lisonjearme con la idea de que esta teoría es algo mas satisfactoria, que las que han excogitado algunos filósofos modernos, para explicar la naturaleza absoluta de la moralidad. He necesitado de la idea de Dios, es cierto; porque no concibo orden moral, en quitando á Dios del mundo. Sin la idea de Dios, la moralidad no puede ser otra cosa que un sentimiento ciego, tan absurdo en su objeto, como en sí mismo; la filosofía que no lo funde en Dios, no podrá llegar jamás á una explicacion científica: deberá limitarse á consignar el hecho como una necesidad, cuyo carácter y origen se ignoran del todo.

273. Añadiré una observacion que compendia toda mi teoría, y que pone de manifiesto lo que la diferencia de las otras, que reconocen en Dios el fundamento del orden moral, y el amor de Dios, por el primero de los deberes. Los sistemas á que me refiero suponen la idea de mo-

ralidad distinta de la del amor de Dios, pero yo digo que la *esencia* de la moralidad es el mismo amor de Dios. Así afirmo que la santidad infinita, es *esencialmente* el amor con que Dios se ama á sí mismo; que el acto primitivo y esencialmente moral de la criatura es el amor á Dios; que la moralidad de todas sus acciones, consiste en conformarse explícita ó implícitamente con la voluntad de Dios; lo que equivale á un amor explícito ó implícito de Dios.

Uno de los resultados mas notables de esta teoría que pone la esencia de la moralidad en el amor de Dios ó del bien infinito, es el que hace desaparecer la diferencia entre la forma de las proposiciones metafísicas y las morales, manifestando como el *se debe* y *se ha*, que se encuentra en estas, se reduce al *es* absoluto de aquellas (V. 210, 211, 212 y 213). Hé aquí la aplicacion de este importante resultado.

La proposicion: El amar á Dios es bueno moralmente; es una proposicion absoluta é idéntica, porque la bondad moral no es otra cosa que el amor de Dios.

La proposicion: El amar al prójimo es bueno; se reduce á la primera, porque amar al prójimo es un cierto modo de amar á Dios.

La proposicion: el socorrer al prójimo es bueno: se reduce á la anterior, porque socorrer es amar.

La proposicion: El hombre *debe* conservar su vida, se explica por esta otra absoluta: la con-

servacion de la vida del hombre, es querida por Dios. Así la palabra *debe*, significa la necesidad de que el hombre conserve su vida, si no quiere oponerse al orden querido por Dios.

Estos ejemplos bastan para que se vea con cuánta facilidad pueden reducirse á una forma absoluta, las proposiciones morales. Esto, no alcanzo de qué manera se podrá conseguir, si en vez de decirse: el amor de Dios es la misma moralidad; se dijese: el amor de Dios es un acto moral, distinguiendo entre el amor y la moralidad.

274. Sea cual fuere el juicio que se forme de esta explicacion, no puede negarse que con ella, se reconoce una sabiduría profunda, aun ateniéndonos al solo orden natural y filosófico, en aquella admirable doctrina del Divino Maestro, en que llama al amor de Dios el mayor y el primero de los mandamientos, y en que, cuando quiere señalar el carácter del bien moral, recuerda, muy especialmente, el cumplimiento de la voluntad divina.

275. Puesta la esencia de la moralidad en el amor, lo moral debe parecernos bello, porque nada mas bello que el amor; debe ser agradable al alma, porque nada mas grato que el amor. Entonces se comprende tambien por qué las ideas de desinterés, de sacrificio, se nos presentan tan bellas en el orden moral, y nos hacen rechazar *instintivamente* la teoría del interés propio: nada mas desinteresado, que el amor;

nada mas capaz de grandes sacrificios que el amor.

276. Así el egoismo queda desterrado del orden moral : Dios se ama á sí mismo , porque es infinitamente perfecto ; fuera de sí no encuentra nada que amar , que él no haya criado. El amor que tiene á las criaturas es completamente desinteresado , porque nada puede recibir de las mismas. La criatura se ama á sí propia y ama tambien á las demás ; pero este amor , no es de un egoismo estrecho , sino que ama en sí misma , y en sus semejantes , el reflejo del bien infinito. Desea unirse con el bien supremo , y en esto pone su última felicidad ; pero este deseo lo enlaza con el amor del bien supremo en sí mismo , y no le ama precisamente porque de ello deba resultar su propia felicidad.

CAPÍTULO XXI.

OJEADA SOBRE LA OBRA.

277. Llego al término de mi trabajo ; y así conviene echar una ojeada sobre el largo camino que acabo de recorrer.

Me habia propuesto examinar las ideas fundamentales de nuestro espíritu , ya considerado en sí mismo , ya en sus relaciones con el mundo.

278. Con relacion á los objetos, hemos encontrado en nuestro espíritu dos hechos primitivos : la intuicion de la extension ; la idea del ente. En la intuicion de la extension se funda toda la sensibilidad objetiva ; en la idea del ente se funda todo el órden intelectual puro en lo tocante á las ideas indeterminadas. De la idea del ente, hemos visto salir las de identidad, distincion, unidad, número, duracion, tiempo, simplicidad, composicion, finito, infinito, necesario, contingente, mutable, inmutable, substancia, accidente, causa, efecto.

279. En el órden subjetivo, hallamos como hechos de conciencia, la sensibilidad, ó el ser sensitivo (incluyendo en esto no solo la sensacion, sino tambien el sentimiento); la inteligencia y la voluntad ; lo que nos da ideas intuitivas de modos de ser determinados, y distintos del de los seres extensos.

280. Así todos los elementos de nuestro espíritu se reducen á las ideas intuitivas de extension, de sensibilidad, inteligencia y voluntad, y á las ideas indeterminadas, que á su vez se fundan todas en la idea de ser.

281. De la idea de ser, combinada con la del no ser, nace el principio de contradiccion : que por sí, da origen solamente á conocimientos indeterminados. Para que la ciencia tenga un objeto realizable, es necesario que el ser se le presente bajo alguna forma. Nuestra intuicion nos ofrece dos : extension y conciencia.

282. La conciencia nos ofrece tres modos de ser : sensibilidad , ó el ser sensitivo , inteligencia y voluntad.

283. La extension considerada en toda su pureza , cual la imaginamos en el espacio , es la base de la geometría.

284. La misma extension modificada de varias maneras , y puesta en relacion con nuestra sensibilidad , es la base de todas las ciencias naturales , ó que tienen por objeto el universo corpóreo.

285. La inteligencia da origen á la ideología y á la psicología.

286. La voluntad , en cuanto movida por fines , da origen á las ciencias morales.

287. La idea de ser engendra el principio de contradiccion ; y con él , las ideas generales é indeterminadas , de cuya combinacion nace la ontología ; y que además circulan por todas las demás ciencias como un flúido vivificante.

288. Así concibo el árbol de las ciencias humanas : examinar las raíces de este árbol , era mi objeto en la *Filosofía Fundamental*.

NOTAS.



(SOBRE EL LIBRO VIII).

(I) Quizás no faltarán algunos lectores poco versados en la historia de la filosofía , á quienes parezca que me he extendido demasiado en la explicacion de la idea de lo infinito , considerando estas cuestiones , en la clase de aquellas que sirven mas bien para sutilizar , que para adquirir conocimientos sólidos. Este es un error de mucha gravedad. En todos tiempos , han ocupado un lugar preferente entre las cuestiones filosóficas , las que versan sobre la idea de lo infinito ; y en nuestra época , apenas hay ninguna que deba merecer mas atencion , si se quieren atajar los progresos del panteismo. No me cansaré de repetir que muchos errores gravísimos dimanar de confusion en las ideas fundamentales ; para quien esté bien radicado en el conocimiento de estas , dejarán de ser peligrosas ciertas obras , cuyo secreto , para extraviar , consiste ó en emplear palabras incomprensibles , ó en dar falsas acepciones á las que se pueden comprender. Como quiera , los que creyeren que aquí solo se trata de cavilaciones escolásticas , recuerden que deberán tener por caviladores á los metafísicos mas eminentes antiguos y modernos.

(SOBRE EL LIBRO IX).

(II) No ignoro , que algunos filósofos modernos , y muy particularmente M. Cousin , tratan de sincerarse de la acusacion de panteismo , explicando á su manera los pasajes de sus obras donde se halla profesado este error. No siéndome posible , extenderme en una cuestion que exigi-

ria la insercion y cotejo de largos pasajes , me contentaré con remitir al lector á lo que tengo dicho en el cuerpo de la obra , y con respecto á M. Cousin , á los trozos que llevo citados en mis *Cartas á un escéptico en materia de religion* (Carta X). Sea como fuere , los impugnadores de M. Cousin no tienen la culpa de que este filósofo se valiese de palabras tan claras y terminantes , que á ningun hombre de sano juicio le podia quedar ninguna duda , de que contenian lisa y llanamente la profesion del panteismo. Dejando pues á este filósofo la responsabilidad de sus intenciones , me contentaré con rogar encarecidamente á nuestros jóvenes , que no juzguen con ligereza sobre las disputas que se agitan en el vecino reino , cuyo ruido llega hasta nosotros , por órganos no siempre fieles ; y que se abstengan de dar fe á los que se empeñan en persuadirles que las alarmas de los hombres de sanas doctrinas en materias filosóficas , carecen de **fundamento**.

FIN DE LAS NOTAS.

INDICE

DE LAS

MATERIAS DEL TOMO CUARTO.



LIBRO OCTAVO.

LO INFINITO.

CAPÍTULO PRIMERO.

Ojeada sobre el estado actual de la filosofía.

PÁGS

Uso de ciertas palabras. Qué indican. Filosofía del siglo pasado. Reaccion. Carácter del panteísmo actual. Como se aviene con lo infinito. Por qué la nueva filosofía se coloca en el yo. Indicio de una aspiración sublime. Sus pretensiones orgullosas é infundadas. No inventa ni restaura la verdad.	5
--	---

CAPÍTULO II.

Importancia y anomalía de las cuestiones sobre la idea de lo infinito.

Importancia del exámen de esta idea. Anomalía. Disputas sobre su naturaleza y existencia. Hecho que ellas indican.	12
--	----

CAPÍTULO III.

Si tenemos idea de lo infinito.

Tenemos esta idea. Prueba. Lo infinito y lo indefinido. La idea de lo infinito es fija. Ejemplo. La distinción entre lo infinito y lo finito se funda en el principio de contradicción.	14
---	----

CAPÍTULO IV.

El límite.

Negaciones que afirman. El límite filosófico y el matemático. Lo finito envuelve negacion. Lo infinito afirmacion. 18

CAPÍTULO V.

Consideraciones sobre la aplicacion de la idea de lo infinito á la cantidad continua, y á la discreta en cuanto se expresa en series.

Posibilidad de aplicar dicha idea á muchos órdenes. Razones en pro y en contra de la infinidad lineal, de la numérica expresada en series, de la de las superficies y sólidos. 21

CAPÍTULO VI.

Origen de la vaguedad y aparentes contradicciones en la aplicacion de la idea de lo infinito.

Las dificultades en la aplicacion de la idea prueban su existencia. Vaguedad de la misma. No es intuitiva. Qué seria si fuese intuitiva. Efecto de su naturaleza actual. Carácter de las ideas indeterminadas. 23

CAPÍTULO VII.

Explicacion fundamental de la idea abstracta de lo infinito.

El límite y varias negaciones del mismo. Como generalizamos estas ideas. Ser y negacion de límite, constituyen la idea abstracta de lo infinito. No nos hace conocer una cosa infinita. Ejemplos de otras ideas semejantes. 30

CAPÍTULO VIII.

Se comprueba con aplicaciones á la extension, la definicion de la infinidad.

De qué provienen las anomalías en la aplicacion. Infinidad de una recta. De un valor lineal. Se explican las contradicciones aparentes. Si se concibe un valor lineal absolutamente infinito. Diferencia entre su concepto y su intuicion sensible. 33

CAPÍTULO IX.

Concepto de un número infinito.

Como se forma esta idea. No representa nada determinado. Aplicaciones. 40

CAPÍTULO X.

Concepto de la extension infinita.

En qué consiste. Su imaginacion es imposible. Observaciones sobre una dificultad del párrafo 40. 45

CAPÍTULO XI.

Sobre la posibilidad de la extension infinita.

Dificultad sobre la posibilidad intrínseca y extrínseca. Omnipotencia. Solucion. 48

CAPÍTULO XII.

Solucion de varias dificultades contra la posibilidad de una extension infinita.

La que se funda en la relacion de las propiedades con la substancia. Lo que estriba en la diferencia entre lo finito y lo infinito. Varias consideraciones sobre estas diferencias. Nueva dificultad fundada en la aparicion y desaparicion de extensiones infinitas. 50

CAPÍTULO XIII.

Si existe la extension infinita.

Opinion de Descartes y de Leibnitz. Observaciones del autor. . . 58

CAPÍTULO XIV.

Sobre la posibilidad de un número infinito actual.

Si existiese no se podria multiplicar. No se puede expresar ni algebraica ni geométricamente. Infinidad de especies y de individuos. Posibilidad de especies infinitas. Si hay un límite en la

perfectibilidad de las especies. Imposibilidad de la existencia simultánea de todas las modificaciones. Con esto se demuestra la imposibilidad de un número infinito actual.	61
--	----

CAPÍTULO XV.

Idea del ser absolutamente infinito.

Dificultades de esta idea. Si se explica bastante con la idea de un ser sin negacion de ser. Qué es la perfeccion. Se ha de ballar con propiedades formales en el ser infinito. Qué se entiende por <i>o-da</i> perfeccion. Dos negaciones. Se debe afirmar del ser infinito todo lo que no implica contradiccion.	71
--	----

CAPÍTULO XVI.

Se afirma de Dios toda la realidad contenida en los conceptos indeterminados.

Reseña. Ser. Substancia. Simplicidad. Causalidad. Necesidad. . .	77
--	----

CAPÍTULO XVII.

Como se afirma de Dios todo lo no contradictorio, contenido en las ideas intuitivas.

Sensibilidad pasiva. Materia. Sensibilidad activa. Inteligencia. Voluntad. Libertad.. . . .	80
---	----

CAPÍTULO XVIII.

La inteligencia y el ser absolutamente infinito.

Como concibe á Dios la humanidad. Caracteres de la inteligencia : es activa , inofensiva , pura. Engendra la libertad y la moral. Idea del ser absolutamente infinito.	83
--	----

CAPÍTULO XIX.

Resumen.	89
------------------	----

LIBRO NOVENO.

LA SUBSTANCIA.

CAPÍTULO I.

Nombre é idea general de la substancia.

Existencia de la idea. Su falta de claridad. Su importancia. No se debe comenzar por una definicion. Método. Nombre. Expresa algo constante entre las mudanzas. 95

CAPÍTULO II.

*Aplicacion de la idea de substancia á los
objetos corpóreos.*

Explicaciones analíticas. Cómo se aplica á los cuerpos. Cómo y por qué no se aplica á las sensaciones. Particularidad de la extension. Lazo de las sensaciones. 99

CAPÍTULO III.

Definicion de la substancia corpórea.

Dificultad. Aplicacion. Análisis de las ideas que componen la de substancia corpórea. Resultado. Con los accidentes la substancia se nos manifiesta. 105

CAPÍTULO IV.

Relaciones de la substancia corpórea con sus accidentes.

Incluye multiplicidad. Disposicion de partes. El accidente depende de la substancia, nó esta de aquel. Aplicacion á las figuras. Cambios de figuras. Como entre estas hay semejanza y nó identidad. Se explica el sentido de la comunicacion del movimiento. 108

CAPÍTULO V.

Consideraciones sobre la substancia corpórea en si misma.

Necesidad de accidentes para su determinacion. Esto es segun

nuestro modo de concebir. Identidad de la substancia corpórea.	
Reseña de opiniones. Ignorancia del hombre sobre este punto.	114

CAPÍTULO VI.

Substancialidad del yo humano.

Como se halla la unidad en los cuerpos. La unidad del yo. Su permanencia.	118
---	-----

CAPÍTULO VII.

Relaciones de la proposicion, Yo pienso, con la substancia del Yo.

Los fenómenos internos se distinguen individualmente. Tambien los semejantes. Observaciones sobre el recuerdo. Todos los fenómenos pasan en nuestro interior para no volver. Sin sujeto, formarían una serie, sin ley ni lazo. Sin la substancialidad del alma, no se podría decir: yo pensaba, yo pienso; sinó: habia pensamiento, hay pensamiento.	121
--	-----

CAPÍTULO VIII.

Consideraciones sobre la intuicion que el alma tiene ó puede tener en si misma.

Existencia de cierta intuicion. Cómo se implica en todas las afecciones internas. Su unidad probada por la misma variedad. Si esto se negase, se negaría el testimonio de la conciencia. Conocemos el alma como objeto. Conjeturas sobre la posibilidad de otras intuiciones. El alma sola separada.	124
--	-----

CAPÍTULO IX.

Exámen de la opinion de Kant sobre los argumentos con que se prueba la substancialidad del alma.

Motivo personal de su opinion. Mala exposicion del argumento. Cómo debe presentarse. Cómo aplica aqui su errada teoria, sobre las categorias puras. Dos sentidos de la palabra sujeto. Ninguno es exclusivo al tratar del alma. No se necesita la intuicion sensible. Su falso supuesto sobre el argumento psicológico. No se preescinde de la esperiencia. Contradiccion de Kant, cuando confiesa la presencia del yo en todo pensamiento. La	
--	--

interrupcion del pensamiento confirma la permanencia del alma. Demostracion.	128
--	-----

CAPÍTULO X.

Exámen de la opinion de Kant sobre el argumento que el llama el paralogismo de la personalidad.

Inexactitud en el uso de la palabra <i>persona</i> . Equivocada expresion de la identidad de conciencia. Identidad del yo con respecto á un observador extraño. Singular explicacion de la transmision de la conciencia. Metáfora del lazo. Para la transmision no basta la sucesion. Se estrecha á Kant, fijando mas el estado de la cuestion. Confesion de Kant sobre la necesidad de la conciencia de la identidad. Consecuencias de no admitir esta necesidad por criterio legitimo.	143
--	-----

CAPÍTULO XI.

Simplicidad del alma.

Qué se entiende por simple. Prueba del sentido íntimo en pro de la simplicidad del alma. Otra fundada en la misma naturaleza del pensamiento. Otra fundada en el acto de voluntad. Que el pensamiento no puede ser un producto de distintas substancias. Dilema fundado en la divisibilidad.	157
--	-----

CAPÍTULO XII.

Exámen de la opinion de Kant sobre el argumento con que se prueba la simplicidad del alma.

Sofisma de Kant. No es verdad que todo pensamiento resulte de muchas representaciones. Como en la diversidad de las representaciones hay la unidad. Semejanza del movimiento. Grosería de esta idea. Un ejemplo de la mecánica. Disparidad. Resultado en contra de los adversarios. Como podemos sacar de la experiencia la unidad del sujeto pensante. Valor de la experiencia. Su enlace con las verdades necesarias. Como la demostracion se extiende á todos los sujetos pensantes. Indeterminacion del conocimiento que tenemos del alma. Doctrina de Santo Tomás.	164
---	-----

CAPÍTULO XIII.

Como la idea de substancia es aplicable á Dios.

No es esencial á toda substancia el ser mutable. Cotejo de dos definiciones de las escuelas. Que puede existir una substancia inmutable. Como conviene á Dios toda la perfeccion encerrada en la idea de substancia. 180

CAPÍTULO XIV.

Una aclaracion importante y un resumen.

Como se entiende que la substancia es subsistente por si misma. Dos relaciones: negacion de inherencia, y negacion de dependencia. Se fijan las ideas sobre este punto. Resumen. . . . 184

CAPÍTULO XV.

El panteismo examinado en el órden de las ideas.

Dos métodos: la idea y la experiencia. Una pregunta á los panteistas. Sobre la palabra substancia. El ser necesario no excluye la existencia de los contingentes. Experiencia fundada en las mismas ideas. Tampoco excluye la substancia de los contingentes. Prueba. Principal sofisma de los panteistas. Clave de la solucion. . 187

CAPÍTULO XVI.

El panteismo examinado en el órden de los hechos externos.

Multiplicidad en el mundo externo. Legitimidad del criterio de los sentidos para la multiplicidad. La extension encierra esencialmente multiplicidad. Necesidad del idealismo en el panteismo. La doctrina de Descartes sobre la extension es contraria al panteismo. La extension no puede ser atributo ni modificacion de una substancia simple. Argumento concluyente contra Spinoza. 192

CAPÍTULO XVII.

El panteismo examinado en el órden de los hechos internos.

El panteismo está en contradiccion con la distincion entre el yo y

<i>el no yo.</i> Es contrario á la experiencia de la comunicacion de los espíritus. Absurdo de una conciencia única. Sentido comun.	
Sentido íntimo. Individualidad de la conciencia.	196

CAPÍTULO XVIII.

Sistema panteísta de Fichte.

Legítimo sentido de la proposicion: <i>yo soy</i> . Extrañas deducciones de Fichte. Se tantea una explicacion racional. No la consienten las palabras de Fichte. Las proposiciones: <i>yo soy yo</i> ; $A = A$. El panteísmo idealista expresamente consignado. El <i>yo</i> sin conciencia. Fichte elude la dificultad. Dilema contra su doctrina. Nuevas pruebas del panteísmo de Fichte. Como diviniza al <i>yo</i> . Aclaracion fundamental. Como Fichte saca del <i>yo</i> el mundo externo. Absurdidad de esta doctrina.	200
---	-----

CAPÍTULO XIX.

Relaciones del sistema de Fichte con las doctrinas de Kant.

Las doctrina de Kant sobre el espacio y el tiempo conducen al idealismo. Pasajes de Kant, donde hace salir del <i>yo</i> el <i>no yo</i> . Opinion de Rosenkranz sobre la trascendencia de las doctrinas de Kant. Como se equivocan muchos considerando á Kant como el restaurador del espiritualismo. Cuán dañosos son sus escritos.	219
---	-----

CAPÍTULO XX.

Contradiccion del panteísmo con los hechos primordiales del espíritu humano.

Contradiccion del panteísmo con la idea del número. Con la de distincion. Con los juicios negativos. Con la idea de relacion. Con el sentido usual del principio de contradiccion. Con la idea de contingencia. Con la de finito é infinito. Con la de orden. Con la de libertad de albedrío. Con los sentimientos del corazón.	223
---	-----

CAPÍTULO XXI.

Rápida ojeada sobre los principales argumentos de los panteístas.

Ciencia. Ente. Substancia. Infinito. Confusion de los panteístas en estas ideas. Orígen del mal y su remedio.	232
---	-----

LIBRO DECIMO.

NECESIDAD Y CAUSALIDAD.

CAPÍTULO I.

Necesidad.

Nocion fundamental. Diversas aplicaciones. Necesidad é imposibilidad son ideas correlativas. Dos órdenes de necesidad. Como la existencia debe contenerse en la idea del ser necesario. Defecto del raciocinio de Descartes. Demostracion de la existencia de un ser necesario. Resúmen. 237

CAPÍTULO II.

Lo incondicional.

Definiciones. Se prueba la existencia de lo incondicional. Imposibilidad de una serie infinita de términos condicionales. 242

CAPÍTULO III.

Inmutabilidad del ser necesario é incondicional.

A su estado le repugna el *no* estado. Aclaracion. Dificultad. Solucion. Ficcion de varios seres incondicionales, y de su accion reciproca. Que dicho ser no es perfectible. Como contiene todas las perfecciones reales y posibles. 245

CAPÍTULO IV.

Ideas de causa y efecto.

Nocion y existencia de la noticia de la causalidad. Tenemos idea de causa. Qué se contiene en ella. Axiomas. 250

CAPÍTULO V.

Origen de la nocion de causalidad.

Que existen causas y efectos. Testimonio de nuestra conciencia. La

idea de causa no es simple. Actividad. De dónde nace su idea.	
Idea de la creacion es la de causalidad perfectísima.	253

CAPÍTULO VI.

Se formula y demuestra el principio de causalidad.

Sentido del principio. Pequeña serie: no A, A. Orden de los conceptos. Aclaracion. Parangon de las dos doctrinas opuestas. Los sensualistas.	257
--	-----

CAPÍTULO VII.

El principio de la precedencia.

Análisis de este principio. Como conduce á una cosa preexistente. Opinion de Galluppi. Observaciones. Dudas sobre el valor de esta demostracion. Parece no demostrar el principio de causalidad, sino el de sucesion. Como se auxilian estos dos principios. Nuevas aclaraciones. Se manifiesta el valor de esta prueba. Como viene á parar á las ideas de ser y no ser.	260
--	-----

CAPÍTULO VIII.

La causalidad en si misma. Insuficiencia y error de algunas explicaciones.

La causalidad implica relacion á otro. Actividad y causalidad. Dios y las criaturas. Se plantea la cuestion. Explicaciones insuficientes. Palabras metafóricas. Causalidad no es lo mismo que sucesion. Ni el enlace de las ideas. Ni la prioridad de una de ellas. Ni el enlace expresado en ciertas proposiciones condicionales. Ejemplo. Sentido inverso de las proposiciones.	273
---	-----

CAPÍTULO IX.

Condiciones necesarias y suficientes para la verdadera causalidad absoluta.

Dos condiciones. Fórmula que las expresa. Aplicaciones. Ocasion. Remocion de obstáculos. Enlace de orden en el tiempo. Observacion sobre las causas libres. Aplicacion á la primera.	283
--	-----

CAPÍTULO X.

Causalidad secundaria.

Diferencia entre la causalidad primaria y la secundaria. Condiciones para la causalidad secundaria. Ejemplos aclaratorios. . . . 286

CAPÍTULO XI.

Explicacion fundamental del origen de la oscuridad de las ideas en lo tocante á la causalidad.

Se recuerda una doctrina del Lib. IV. Aplicaciones. Disputa filosófica sobre las causas segundas. Modo de terminarla. . . . 290

CAPÍTULO XII.

Causalidad de puro imperio de la voluntad.

Defensa de la doctrina de la creacion. Consideraciones sobre su incomprensibilidad. Reflexiones sobre la causalidad intelectual. Relacion de lo existente con lo no existente. Esta solo pueden tenerla los seres inteligentes. Consecuencia en favor de la existencia de Dios. 295

CAPÍTULO XIII.

La actividad.

Inercia, inaccion. Tres condiciones. Actividad. Accion. Tres clases. De cuál tenemos idea intuitiva. No toda actividad es transitiva. Que no tenemos intuicion de la actividad corpórea. Análisis. Orden subjetivo y objetivo. Ejemplos. Conocemos dos modos de ser: Extension y Conciencia. Aquella es tipo de inercia; esta de actividad. Varias consideraciones sobre la actividad. Voluntad. Libertad. Parangon entre la extension y la conciencia. 299

CAPÍTULO XIV.

Se examina si es posible la actividad corpórea.

Imposibilidad de probar que la materia es incapaz de actividad. Se examina la prueba. Se refuta. 309

CAPÍTULO XV.

Conjeturas sobre la existencia de la actividad corpórea.

Razon en pro , fundada en el orden de los fenómenos. Espectáculo de actividad ofrecido por el universo corpóreo. Respuestas evasivas; réplicas.	313
---	-----

CAPÍTULO XVI.

Causalidad interna.

Recuerdos. Conceptos hijos de reflexion. Libre albedrío. Carácter activo de todos los fenómenos internos. Objecion. Sensaciones. Pensamientos y sentimientos espontáneos. Relaciones de la espontaneidad con la organizacion:	319
---	-----

CAPÍTULO XVII.

Aclaraciones sobre la espontaneidad.

Se consignan varios hechos sobre las condiciones del desarrollo de nuestro espíritu. Necesidad de una enseñanza primitiva. Lenguaje. Imposibilidad de que sea invencion humana. No hay ninguna civilizacion espontánea. Escaso número de ideas á que van á parar las demás. Deduccion en favor de una inteligencia , causa y maestra de las otras.	330
--	-----

CAPÍTULO XVIII.

Causalidad final. Moralidad.

Diferencia entre la causalidad eficiente y la final. Necesidad y libertad. Universalidad de las ideas morales. Las confiesan los mismos que las niegan. No pueden ser hijas de una preocupacion. Fuerza de las ideas y sentimientos morales. Su origen divino. Las dificultades no pueden hacer dudar de su existencia. Sus efectos.	337
--	-----

CAPÍTULO XIX.

Exámen de algunas explicaciones de la moralidad.

La ley eterna. La razon. La voluntad divina. La representacion en

Dios. Diferencia de forma entre las proposiciones morales y las metafísicas. Si la moralidad consiste en conducir al fin último. Si se identifica con la felicidad. Si es posible una explicacion.	346
--	-----

CAPÍTULO XX.

Explicacion fundamental del orden moral.

Hay algo moral, absoluto. Santidad de Dios. Una criatura sola. Carácter inmanente de la moralidad. Resultado contra erradas teorías. Sabiduría de la Religion cristiana. El amor de Dios, fundamento de toda moralidad. Si en Dios hay <i>deber</i> . La moralidad se puede expresar de un modo absoluto. El ser infinito se ama á sí mismo. Que todo se ordena á Dios. Como se ordenan á Dios las criaturas libres. Por qué Dios no es amado por la criatura necesariamente. La moralidad en la criatura es el amor explicito ó implicito de Dios. Aplicaciones. Acto explicito del amor de Dios. Observacion sobre los argumentos de analogía en pro del amor de Dios. Ejemplos de acciones morales en sí mismas; como se malean por el fin. Grados en la moralidad. Aplicaciones de la teoría general á las ideas morales en particular. Como se concilian en esta teoría la moralidad y la utilidad. Diferencia entre ella y las de otros autores que admiten el amor de Dios como el primero de los deberes. Como se explican con ella las relaciones de la moral con nuestros afectos. Como se concilian, el desinterés y la felicidad.	356
---	-----

CAPÍTULO XXI.

<i>Ojeada sobre la obra.</i>	378
------------------------------	-----

NOTAS.

(I).	381
(II).	id.



[illegible]

507

107

B14

Balmes

AUTHOR

Filosofia Fundamental

TITLE

vols. 3-4, 14

